

الوعى

والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر

محمود
أمين
العالم

الوعى

والوعي الزائف
في الفكر العربي
المعاصر

النـــاشر
دار الثقافة الجـديدة
٣٢ شارع صبرى أبو علم
القـــاهرة
تليفون : ٧٤٢٨٨٠

الغـلاف والإخراج الفنى :
محمـد بغـــدادى

الإهـــــداء

إلى شهيد الطبقة العاملة اللبنانية والثورة العربية

سهيل طويلة

مفكراً ومناضـلاً ثوريـاً

المقدمـــة

يمكن أن يعد هذا الكتاب ، الجزء الثانى من كتاب قديم لى صدرت طبعته الثانية عام ١٩٧٠ هو كتاب « معارك فكرية » . ذلك أن الكتاب القديم وهذا الكتاب ، يلتقيان فى أنهما يضمّان طائفة من المقالات المتنوعة التى تعالج — رغم تنوعها — موضوعا واحدا هو نقد الفكر النظرى والاجتماعى فى حياتنا العربية — المصرية المعاصرة ، وخاصة فيما يمس قضايا العلم والحرية والاشتراكية . كما أنهما يلتقيان فى معالجتهما لهذه القضايا على أساس منهجى واحد هو المنهج المادى الجدلى والتاريخى أو الرؤية الماركسية عامة .

ولكن .. ما أكثر الاختلاف والخلاف بين الكتاب القديم وهذا الكتاب الجديد . فمن الناحية الشكلية ينقسم الكتاب القديم إلى أقسام عامة أربعة هى « الفلسفة » و « العلم » و « الحرية » و «التطبيق الاشتراكى»، على حين أن هذا الكتاب — رغم معالجته لهذه القضايا ضمنيا — لاينقسم إلى أقسام ، بل يكاد يطغى على أغلب مقالاته موضوع واحد هو التحليل النقدى لموقف الفكر العربى المعاصر من التراث ، وإن تناولت بعض مقالاته الأخرى قضية الموقف من الثقافة الامبريالية والصهيونية فضلا عن بعض المشكلات الاجتماعية والتعليمية والقومية .

أما من الناحية الموضوعية ، فإن الكتاب القديم ، وإن تضمن مقالات يمتد زمن نشرها بين عام ١٩٥٠ حتى عام ١٩٦٥ ، فإن أغلب مقالاته قد كتبت ونشرت فى مرحلة الستّينات ، وكانت مشاركة نظرية وإيديولوجية فى تغذية التنمية السياسية والفكرية والثقافية فى هذه المرحلة من تاريخ ثورة ٢٣ يوليو عام ٥٢ .

أمّا هذا الكتاب الجديد قد كتبت ونشرت كل مقالاته فى الفترة ما بين عام ١٩٧٤ حتى عام ١٩٨٥ أى فى مرحلة الردّة على ثورة يولية . ولهذا قد يغلب على كثير من مقالات الكتاب الأول الطابع السياسى الدعائى ، على حيت يغلب على مقالات هذا الكتاب الطابع النظرى النقدى . ليس معنى هذا أن الكتاب الأول كان يخلو من الطابع النظرى النقدى أو أن هذا الكتاب يخلو من الطابع السياسى . إنما أتحدث عن الطابع الأغلب فى كل من هذين الكتابين .

على أنى أحب أن أقرر فى مقدمة هذا الكتاب الذى يتخذ لنفسه ولبعض مقالاته عنوان « الوعى

والوعى الزائف » ، أن بعض مقالات الكتاب القديم « معارك فكرية » لا يغلب عليها فحسب الطابع السياسى الدعائى ، بل تفتقد أحيانا الدقة النظرية والعلمية والمنهجية . وعندما أقرأ بعضها هذه الأيام أكاد أنكر بل استنكر كتابتى لها . وأتساءل : كيف تمّ هذا ؟! والملاحظة النقدية الأساسية التى أوجهها إلى بعض هذه المقالات هى أن تحليلاتها تفتقر إلى الرؤية الطبقية الدقيقة ، بل تسقط أحيانا فى توفيقية وتجنح أحيانا أخرى الى أحكام إطلاقية فى وصف بعض ظواهر التجربة الناصرية مما يجعلها أقرب إلى التبريرية ومما يخرجها عن النهج الماركسى الدقيق فى تحليل الظواهر . وفضلا عن هذا فإنها كانت مستوعبة فى معالجة التناقضات الأساسية ، وتكاد تغفل ــ إلا فى بعض مقالات وفقرات ــ التناقضات الثانوية .

ما أريد فى كلمتى هذه أن أسعى لتبرير هذه النواقص أو أن اعترف بها اعترافا مسيحيا واكتفى بنقد ذاتى مظهرى تطهّرى . وإنما أحاول أن أفسّرها لنفسى قبل أن أفسرها للقراء ، وإن كنت أعدّ تفسيرها للقراء مسئولية واجبة .

ما أظننى كنت مفتقدا للوعى فى مرحلة الستينات ، وما كنت أغالط نفسى أو أضللها أو أخفى توجّهى الماركسى ، توصّلا لمنصب أو حرصا على سلامة . فما أخفيت أبدا هذا التوجه الماركسىّ طوال هذه المرحلة ، وما اكثر ما فى هذا الكتاب القديم من مقالات وفقرات تحليلية نقدية تعبر عن هذا بوضوح وحسم . أين تكمن المشكلة إذن ؟ لعلها تكمن فى موقفى من ثورة يولية فى مرحلة الستينات خاصة . لقد كنت أعتقد آنذاك ــ ما زلت اعتقد حتى اليوم ــ أن ثورة يولية ، قد حققت فى هذه المرحلة أغلب مهام الثورة الوطنية الديمقراطية ، وأنها تمثل بهذا مرحلة انتقالية ــ بين مراحل انتقالية أخرى عديدة ــ يمكن بتعميق الوعى النظرى العلمى ، وتجذير الإجراءات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية وتوفير المشاركة الجماهيرية المنظمة فى اتخاذ القرار ، يمكن أن تصبح بالفعل مراحل للتحول الاشتراكى الذى يتعجل ويتسارع بتعاظم وتصاعد الطلائع الثورية لقوى العمل فى المجتمع . كنت اعتقد وما زلت اعتقد أن المشروع الناصرى فى الستينات كان إمكانية نضالية مفتوحة إلى غايات أبعد من « ميثاق » الستينات . لم يكن عندى وهم حول طبيعة ما تم فى الستينات . لم يكن عندى وهم فى أن علاقات الانتاج فى المجتمع المصرى لم تعد علاقات انتاج رأسمالية، أو أننا قد أخذنا نبنى الاشتراكية بالفعل . لا .. لم يكن عندى أوهام من هذا القبيل . بل كنت أعرف وألامس كثيرا من الأخطار وأعانى منها فى عملى وفى حياتى وكنت أتوقع كثيرا من الأخطار وأنبه إليها . ولكنى كنت أدرك حجم العداء لتجربة الستينات من داخل التجربة نفسها ، ومن خارجها مصريا وعربيا وعالميا . وكنت أدرك كذلك عبء وجسامة المسئوليات والمهام الملقاة على عاتق قيادتها . وكنت أدرك طبيعة الصراع الحاد المحتدم داخل صفوف قيادة الثورة نفسها ، فضلا عن الصراع المحتدم فى المجتمع كله . وكنت أرى وألامس حركة التحولات الفكرية والعملية والطبقية داخل صفوف قوى الثورة وفى ممارساتها وسياساتها ، وكنت أرى وألامس حركة التحولات فى المجتمع نفسه كواقع يتحقق فى وجه مقاومة ، برغم الكثير من النواقص والسلبيات ، وكإمكانيات متفتحة يمكن أن تتحقق بالمزيد من الوعى والتخطيط والنضال الفعال . وكان الحديث يدور فى المجتمع كله بشعارات « مجتمعنا الاشتراكى » و « أننا نبنى

الاشتراكية » و « منجزاتنا الاشتراكية » . ولم تكن القضية فى تقديرى هى التدقيق فى تعريفات الاشتراكية ، بقدر ما هى ضرورة المشاركة الفعالة فى التغيير ، وتحويل الشعار — ما أمكن — إلى حقيقة . حقا ، كانت هناك معارك عبّر عنها هذا الكتاب القديم حول تعريف الديمقراطية والحرية والمجتمع المفتوح والعلم والتكنولوجيا والصحافة والتنمية وغيرها . وهى معارك ما كان ينقصها فى تقديرى الحس الطبقى والرؤية العلمية . وكانت هناك كذلك بعض المقالات التى تعرض بالتحديد العلمى الدقيق لطبيعة الإجراءات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، باعتبارها إجراءات تقدمية لا أكثر فى مرحلة انتقالية ، كما تتناول بالنقد الصريح بعض النواقص والسلبيات . ولكن إلى جانب هذا كله ، كانت هناك تلك المقالات والفقرات ذات الطابع التوفيقى والإطلاق التى تتحدث عن « التجربة الاشتراكية » و « التحول الاشتراكى » و « المجتمع الاشتراكى » كأنما الاشتراكية قد تحققت بالفعل فى بلادنا ، بل كانت هناك كذلك مقالة أو أكثر تكرس بعض سمات تجربة ثورة يولية فى الستينات باعتبارها خصوصية أصيلة فى التجربة الاشتراكية المصرية .

ولم يكن ذلك فى ظنى مجرد مجاراة للإيديولوجية الرسمية السائدة ، التى كان يغلب على بعض تجلياتها الإعلامية أحيانا طابع الديماجوجية والمغالاة والتضخيم . وإنما كان محاولة للتأكيد الدعائى لبعض المفاهيم والتصورات التقدمية ، والمشاركة بهذا فى إشاعتها واستنباتها ، وفى تنمية الواقع المتحرك فى مواجهة سلبياته نفسها فضلا عن خصومه وأعدائه . ولعله كان يطغى علىّ وعى زائف آنذاك بإمكانية التعجيل بالتحول الاجتماعى الثورى وزرع واستنبات مفاهيمه وتصوّراته وتحقيق أهدافه بالاستفادة أساسا بالسلطة الحاكمة وأجهزة الدولة التى كنت آنذاك على ارتباط حميم بقيادتها الثورية .

ولعل السهولة الكبيرة التى تحقق بها الانقلاب الرجعى على ثورة يولية فى ١٥ مايو ١٩٧١ ، قد جعلتنى استفيق من هذا الوعى الزائف .

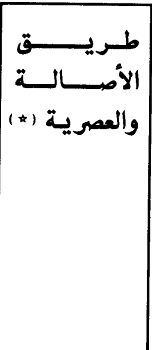
والحق ، أنه لا تأكيد لمفاهيم وتصورات ثورية ، ولا تنمية لواقع متحرك تنمية ثورية ، بغير تغذية الوعى العلمى الصحيح وروح النقد والعقلانية ، وبغير حركة جماهيرية منظمة فاعلة واعية ، وبغير تنمية الدور القيادى للطليعة الثورية للطبقة العاملة فى تحالفها التاريخى المعبر عن القوى الاجتماعية الراغبة والمتطلعة فى التغيير الجذرى .

لست أقول هذا متراجعا عن موقفى من ثورة ٢٣ يولية ومن مرحلة الستينات خاصة . لا ... فالحق ، أننى ما زلت أرى أن هذه الثورة قد حققت جانبا كبيرا من مهام ثورتنا الوطنية الديمقراطية وأنها كانت تشكل مرحلة انتقالية كان من الممكن لو توفرت لها شروط فكرية واقتصادية وديمقراطية معينة أن تفضى إلى مراحل متصاعدة يتحقق بها التحول الاشتراكى الجذرى . وإنما أقول هذا منتقدا موقفا لى داخل ثورة يولية ، هذا الموقف الذى كان يفتقد فى بعض تعبيراته الواردة فى كتاب « معارك فكرية » إلى الدقة العلمية والتحليل الاجتماعى الصحيح .

ولهذا أرجو أن يكون هذا الكتاب الجديد أكثر تحديدا وأكثر دقة فى صياغة مناهجه ومفاهيمه وتصوراته النظرية وأقل أخطاء ونواقص فكرية من الكتاب القديم .

أيا ما كان الأمر ، فهذا هو جهدى واجتهادى الذى أشارك به فى تجلية وتوضيح بعض المواقف الأيديولوجية فى فكرنا العربى المعاصر ، وفى بلورة وتنمية وعى علمى فى حياتنا العربية المعاصرة ، فى وقت أصبح فيه التضليل الفكرى وتزييف الوعى وخلط الأوراق الإيديولوجية ، من بين أخطر الوسائل والأسلحة لتكريس تخلفنا وتبعيتنا .

محمود أمين العالم
١٩٨٦/٣/١



طريق الأصالة والعصرية (*)

١ ـــ الموقف من تراث الماضي هو ـــ دائما ـــ موقف من الحاضر ـــ المستقبل . انه في الحقيقة موقف واحد من التاريخ . ولهذا فلا ثنائية بين الأصالة والعصرية . والقول بالثنائية بينهما هو حكم مقارن بين موقفين مختلفين ، وليس تقييما لأي موقف منهما . فالذي يرفض العصرية باسم الأصالة ، لا يقيم ثنائية بينهما ، وانما يسعى لفرض الماضي على الحاضر ، والذي يرفض الأصالة باسم العصرية ، لا يقيم ثنائية بينهما كذلك ، وانما يسعى لإفراغ الحاضر من بعده التاريخي . والمقارنة بين الموقفين هي التي تصنع هذه الثنائية بين الأصالة والعصرية حيث لا ثنائية في أي موقف منهما . ليس هناك موقف من الأصالة لا يتضمن موقفا من العصرية . وليس هناك موقف من العصرية لا يتضمن موقفا من الأصالة .

---

* نشر هذا المقال فى العدد (٢) عام ١٩٧٤ من مجلة قضايا عربية .

كل تساؤل عن « الذات » هو دائما تساؤل في مواجهة « الموضوع » . وكل موقف من « الموضوع » هو في جوهره موقف من « الذات » . فعندما أجيب عن سؤال « من أنا » تصدر اجابتي عن سؤال آخر سابق هو « أين أنا من عصري » . ولهذا فالموقف من « الذات » يصدر دائما عن الموقف من « الموضوع » .

وبرغم احتدام هذا السؤال بيننا هذه الأيام ، الا أنه سؤال التاريخ الانساني كله في كل مرحلة من مراحله ، وخاصة في مراحل تحولاته الحاسمة . ففي مراحل التحول يطل الانسان في ذاته من موقعه وموقفه الموضوعيين . وبتنوع مراحل التحول ، تتنوع الاجابات ، فضلا عن اختلافها باختلاف المواقع والمواقف من أزمة التحول في كل مرحلة .

تمنيت أن اعرض بالتحليل التاريخي لمختلف المواقف من التراث عبر تاريخنا القديم والحديث ، وخاصة من أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم ، لنتبين معا انه ليس مجرد تحليل تاريخي للموقف من التراث ، بقدر ما هو كذلك تاريخ موضوعي لحركة الفكر والحياة معا ، على أني سأكتفي في هذه الدراسة بتحليل لأبرز موقفين معاصرين من التراث ، ولعلي أشير بشكل عابر الى بعض المواقف الأخرى . أما الموقفان فهما موقف الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه « تجديد الفكر العربي » وموقف الأستاذ عبد الله العروي في كتابيه « الأيديولوجية العربية المعاصرة » و « العرب والفكر التاريخي » .

٢ — يتساءل الدكتور زكي نجيب محمود « كيف يتاح للعربي المعاصر ان السير على الطريق العربي القديم لتجيء عصريته عصرية وعربية معا ؟ » .

ويجيب الدكتور زكي نجيب محمود على هذا التساؤل بأكثر من اجابة واحدة بل قد نجد تناقضا بين اجاباته المتعددة .

في البداية يكرر الدكتور محمود سؤاله بشكل محدد ، ويجيب عليه اجابة محددة « ماذا عسانا أن نأخذ من تراث الأقدمين ؟ » واجابته المحددة « ان نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا ، فيضاف الى الطرائق الجديدة المستحدثة . فكل طريقة للعمل اصطنعها الاقدمون وجاءت طريقة جديدة أنجح منها كان لابد من أطراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعنى به إلا المؤرخون . بعبارة أخرى ، ان ثقافة الأقدمين أو المعاصرين هي طرائق عيش فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن أخذناها ، وكان ذلك هو الجانب الذي نحييه من التراث ، اما ما لا ينفع نفعا عمليا تطبيقيا فهو الذي نتركه غير آسفين وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة الى ثقافة المعاصرين من أبناء أوروبا وأمريكا المدار هو العمل والتطبيق ، المدار هو ما يعاش به »[٢] .

بهذا المفهوم النفعي العملي الخالص للثقافة ، وبهذا المفهوم الانتقائي لموقفنا منه يحدد الدكتور

---

(١) التخطيط لنا .

(٢) تجديد الفكر العربي . صفحة ١٨ .

محمود طريق اللقاء بين القديم من تراثنا والمعاصر من حياتنا والمفهوم النفعي هو أساس المفهوم الانتقائي . وكلاهما ينظر الى الثقافة والحياة نظرة علوية وصفية ، تجزيئية اداتية ، مفرغة من المضمون الاجتماعي والتاريخ وان لم تكن مفرغة من الدلالة الاجتماعية بالطبع .

في ضوء هذا الموقف يأخذ الدكتور محمود في تنخيل التراث ، فيرفض من التراث ما فيه من احتكار الحاكم للرأي ، ومن سلطة الماضي على الحاضر ومن سيادة التصورات اللاعقلية . على أنه في الحقيقة ، وفي ضوء هذه النظرة العملية النفعية يرفض مضمون التراث كله . « ذلك أن التراث بالنسبة لعصرنا فقد مكانته ، لأنه يدور أساسا على محور العلاقة بين الإنسان والله ، على حين ما نتلمسه اليوم هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان » انه يرفض المذاهب والملل والنحل الإسلامية جميعا باستثناء مذهبين : المعتزلة ، لقولهم بالعقل والأشاعرة لقولهم بالاعتدال . فالأشعري وسط بين المعتزلة وأهل السنة ، وسط بين العقل والايمان ، ولهذا فموقفهم — كما يقول الدكتور محمود — هو الموقف الذي نريد لأبناء عصرنا أن يستخلصوه شكلا لا موضوعا ، ألا يجعلوا بين العقل والايمان تعارضا بل تعاونا » . « اذا أردنا أن يكون لنا موقف من تراثنا ، فليكن موقف المعتزلة والأشاعرة معا ، ان نجعل الدين موكولا الى الايمان ، ونجعل العلم موكولا الى العقل[3] .

ولكن .. اذا كان الأمر — كما يرى الدكتور محمود — سيقتصر على شكل التراث لا مضمونه ، فما مصير ثقافتنا التقليدية ؟ ويجيب بحسم « إنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ ، ولا أقول كما يقول هيوم ، فلنقذف بها في النار »[4] .

على أن الدكتور محمود سرعان ما يعود فيؤكد أن عصرنا عصر تقنيات ، إنما الأمم بالتقنيات لا بالأخلاق كما كان يقول شاعرنا أحمد شوقي . وهكذا يترك الدكتور محمود نظرته التعادلية بين العقل والايمان ليعود بنا الى موقف علمي حاد . ثم لا يلبث مرة أخرى أن يعود بنا الى التراث مستوحيا منه نظرة شاملة إلى العالم الخارجي تتسم بالاطراد والانتظام . « إن وقفة الفنان العربي التي وقفها وهو ينشىء فنه الهندسي في النوافذ والشرفات . وعلى جدران المنازل ومنابر المساجد ومآذنها ، هذه الوقفة الرياضية الدقيقة المحكمة التي عبرت عن روح الحياد المعقول عند العرب الأولين ، والتي كانت هي نفسها الوقفة التي هندس بها الشاعر تفعيلاته وقوافيه ، وزخرف بها كاتب المقامة سجعه ونغماته ، هذه الوقفة التي تضع المفرد الجزئي المتناهي المحدود في مكان من تركيب يشمله ، بحيث يجيء التركيب كله موحيا بالمجرد الكلي اللامتناهي اللامحدود ، هذه الوقفة التي وقفها المتصوف العربي حين رأى في فردية ذاته ومجسد خبرته ، حقيقة الكون في تجردها وشمولها ، وفي الفرد الواحد الانسانية بأسرها ، هذه الوقفة التي نراها منبثة في تراثنا من عقيدة وأدب وفن وفكر ، هي التي تدعو أن تكون وقفتنا التي ننظر منها الى قضايا

(٣) المرجع السابق ذكره ص ١٣٦ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٤١ .

الانسان في عصرنا الراهن ، فتنتج لنا ما يجوز بحق أن نسميه بالثقافة العربية المعاصرة[٥] .

ولعلنا نجد في هذه الفقرة ، لا مجرد دعوة الى استمرار شكل ، وإنما استمرار منهج لا يقتصر على الانتظام والإطراد في نظام الكون فحسب ، وانما يجمع كذلك بين العقلانية واللاعقلانية . وهكذا يطعم وقفته الأشعرية المعتزلية السابقة بعناصر صوفية او انتظامات زخرفية طالما رفضها بل استهجنها واستخف بها في مواضع عديدة من كتابه .

على أن الدكتور محمود لا يزال يبحث عن اجابة لسؤاله ، عن معنى الأصالة فى ثقافتنا العربية . ولهذا نراه ينتقل بنا الى محاولة أخرى لإقامة فلسفة تعبر عن الخصوصية العربية . ويجد هذه الفلسفة في القول بالثنائية . إن الثنائية كما يقول مبدأ راسخ في ضمائرنا العربية ، بين الخالق والمخلوق ، بين العلم والايمان ، بين المادة والروح ، بين المطلق والنسبي ، بين السماء والأرض . « إن الغرب هو صانع العلم الحديث ولكنه فقد الانسان . أما نحن العرب فنجمع بينهما » على أننا سرعان ما نتبين أن ثنائية الدكتور محمود ثنائية غير مستوية . فهي تجمع بين الشطرين الروح والمادة — مثلا — « ولكننا لا نسوي بينهما ، بل نجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي فهو الذي أوجده »[٦] على أن هذه الثنائية هي خصوصيتنا الثقافية في رأيه .

ثم لا يلبث الدكتور محمود أن يتكشف خصوصية أخرى غير هذه الثنائية في البداية تكون أقرب الى الواحدية ، ولكنها سرعان ما تمتد فتصبح طرفا في ثنائية ، وما أسرع أن تتقلص لتعود الى واحدية أخرى . إن العقل هو أساس تراثنا كله ، الفكري والأدبي على السواء « ما كان يميز العربي القديم وقفته تجاه العالم من حوله ... انه ينظر اليه نظرة عقلية »[٧] « ولو لم يسبق أرسطو العرب بوضعه المنطق لكان حتما على العرب أنفسهم أن يستخلصوه لأنفسهم »[٨] . على أنه لا يلبث ينتقل من هذه الخصوصية العقلانية إلى ثنائية بين العقل والوجدان فالجمع بينهما — كما يقول — هو أكثر ما يمثل تراثنا الثقافي . ثم لا يلبث أن ينتقل بنا من هذه الخصوصية الى واحدية أخرى غير عقلانية هي خصوصية عملية سلوكية . أما خصوصية العرب في موقفهم الأخلاقي « فأهم الاضافات التي أضافتها الثقافة العربية هي تنظيمها لأخلاقيات العمل » ولهذا « كانت عزلة الزاهد والمتصوف شيئا لا ينسجم مع الروح العربية » وبهذه الوقفة السلوكية يجد الدكتور زكى نجيب محمود وشائج قربى بين نظرتنا العربية والفلسفة الوجودية المؤمنة . ولا أدري كيف تتفق هذه الوشيجة مع ما سبق أن قاله من تميز العرب بالعقلانية فالوجودية فلسفة لا عقلانية أساسا .

وهكذا نتبين في محاولة الدكتور محمود خلطا بين موقف نفعي انتقائي تجزيئي عملي من الثقافة

(٥) المرجع السابق ص ٢٥٥ .
(٦) المرجع السابق ص ٢٧٥ .
(٧) المرجع السابق ص ٢٠٧ .
(٨) المرجع السابق ص ٣١٣ .

العربية يقف منها عند حدود الشكل لا المضمون ، وموقف شمولي نتبين فيه ثنائية يغلب عليها العقلانية تارة ، والوجدانية تارة ثانية والسلوكية الأخلاقية تارة ثالثة ، ويتم فيها التوازن بين العقلانية واللاعقلانية تارة رابعة وتسودها اللاعقلانية تارة خامسة .

ومصدر هذا الخلط في الحقيقة أن الدكتور محمود يعالج تراثنا الثقافي معالجة وصفية خالصة ، ينظر اليه في ذاته ، لا في ملابساته الاجتماعية التاريخية . ولهذا كان من الطبيعي أن يتخذ منه هذا الموقف الانتقائي النفعي تارة ، أو يتردد — بحسب معياره الوصفي — بين تصورات شتى ، ولا يجد فيه في النهاية الا الشكل المفرغ دون المضمون الانساني . ولا شك أن وراء هذا الموقف الوصفي الانتقائي التجزيئي للتراث ، تكمن الفلسفة الوضعية المنطقية التي يتبناها ويبشر بها الدكتور محمود وهي فلسفة تدعو الى التحليل الجزئي والوصفي للظواهر ، ولا تتكشف القوانين العامة للحركة في الفكر والحياة . وبرغم الطابع العقلاني الظاهري لهذه الفلسفة فهي عقلانية وصفية شكلية ، تفضي في التطبيق الى مواقف لا عقلانية . ولعل هذا هو سر اللقاء الفكري بين الوضعية المنطقية والوجودية — كما رأينا . فكلتا الفلسفتين موقف تجزيئي للخبرة الانسانية ، وكلتاهما موقف معاد للموضوعية والتاريخية ، الوضعية المنطقية في مجال نظرية المعرفة ، والوجودية في مجال الفعل الانساني . المهم ، ان هذه الفلسفة التي يتبناها الدكتور محمود في نظرته الى عصره هي التي حددت كذلك نظرته الى تراثنا الثقافي القديم ، وجعلت من نظرته الى هذا التراث نظرة مشتتة ، متناقضة ، وصفية ، تجزيئية ، انتقائية ، نفعية ، ولم تستطع ان تبصر بتراثنا في حركته الصراعية داخل اطار واقعه الموضوعي الاجتماعي ومراحله التاريخية المختلفة .

على أنه إذا كانت هذه النظرة تنسجم مع تلك الفلسفة الوضعية التي يتبناها الدكتور محمود ، فانه من الغريب حقا ، أن لا يعرض الدكتور محمود — حتى في اطار نظرته هذه — الى جانبين من أهم جوانب تراثنا القديم هما التراث العلمي ، والمنجزات في مجال تنظيم الحياة وادارتها .

٣ — فاذا انتقلنا الى الأستاذ **عبد الله العروي** ، فاننا ننتقل في الحقيقة الى موقف يختلف اختلافا كاملا سواء من حيث المنهج أو المضمون عن موقف الدكتور زكي نجيب محمود ، وإن تلاقيا أحيانا في بعض التفاصيل منهجا وموضوعا .

وموقف الأستاذ العروي هو موقف منحاز تماما الى الفكر الغربي وهو في هذا يقف على نقيض موقف الدكتور أنور عبد الملك الذي عرضنا له في دراسة أخرى ، والذي يتخذ موقف الرفض للفكر الغربي . يقول الأستاذ العروي إن « أوروبا انتهجت من أربعة قرون منطلقا في الفكر والسلوك ، ثم فرضته منذ قرون على العالم كله . ولم يبق للشعوب الأخرى إلا أن تنتهجه بدورها فتحيا أو أن ترفضه فتفنى »(٩) وبهذه الحدة والحسم يطرح علاقتنا كذلك بالتراث العربي القديم او بما يسميه بالأصالة. « اما حان

(٩) العرب والفكر التاريخي ص ٢٠٥ .

الوقت لأن نكف عن الدعوة الى الانكماش والانعزال تحت شعار الأصالة والخصوصية»[10] وهو يؤكد على أن «الرجوع الى نظريات الماضي ، والحفاظ على أصالة فارغة وهم يعوق التقدم»[11] بل يدفع الى الأمر الى غايته قائلا « إن اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي يستلزم منا كثيرا من التواضع والرضا بأن نتميز عن الغير بنبراتنا فقط لا بمضمون ما نقول . ورب معترض يقول : ستكون حينئذ ثقافتنا تابعة لثقافة الغير » ويجيب الأستاذ العروي بحسم « ليكن ... اذا كان هذا هو طريق الخلاص ، سنؤدي بذلك ثمن سباتنا الطويل وتقهقرنا المتواصل واتباعيتنا (سنيتنا) المركبة . لقد أدينا ثمنا باهظا للقومية الثقافية الفارغة ، لقد افتخرنا طويلا ، وانتجنا قليلا »[12] .

وقد يبدو للوهلة الأولى أن الأستاذ العروي يرفض التراث العربي القديم . على أن هذا في الحقيقة غير صحيح . فلو تأملنا دراساته بعمق ، لأدركنا أنه من اكثر مفكرينا معرفة بهذا التراث واحتراما له . إن موقفه منه هو موقف التمرد والثورة على هؤلاء الذين يتمسكون به تمسكا أعمى ويجترونه اجترارا بليدا . وهو في هذا يقف أحيانا موقفا مشابها لموقف الدكتور محمود ، بل يكاد يشاركه انتقائيته ، هذه الانتقائية التي يرفضها منهج الأستاذ العروي رفضا نظريا قاطعا . يقول الأستاذ العروي « ان المنطق الذي أدعو اليه هو أيضا موجود في تاريخنا وفي تجاربنا الماضية ... الا أن الخمول ذهب بنا الى حد أننا لا نختار من تاريخنا ما يحفز ويحيي بل نفضل ما يخدر ويميت ، عوضا عن أن نخص بالتحليل تلك النصوص التي تعلمنا الجدية في السياسة ، واعتماد الحزم والقوة واعتبار المصالح وأخذ الحيطة والاستمرار في الهدف ، وان يكون الكلام دون العمل ، فإننا عكس ذلك نفضل الكلام عن فلسفة التصوف وافكار الغزالي الذي لم يكتب كلمة واحدة عندما سقطت القدس في أيدي الصليبيين ، مع أنه عاش ١٢ سنة بعد سقوطها »[13].

على أنه من التعسف حقا ان نتهم الأستاذ العروي بالانتقائية ، ذلك أنه يتخذ موقفا نظريا تاريخيا لدعواه . فهو يتبنى الماركسية ، ويرى أنها السبيل الى التحديث العربي . « لابد — كما يقول — من الالتجاء الى نظام فكري متكامل ... والماركسية هي النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث »[14] على أن الماركسية التي يتبناها الأستاذ العروي ويطلق عليها اسم الماركسية التاريخانية . ليست — في تقديري — هي ماركسية ماركس وانجلز ولينين ، ليست تلك النظرية التي تقوم على المادية الجدلية والمادية التاريخية ، وانما هي ماركسية تجريدية تعتمد على جدل يكاد أن يكون هيجليا ، إنها ماركسية أيديولوجية معلقة في فراغ من التجريدات والتعميمات . ولهذا يصنف الأستاذ العروي الماركسية الى ماركسيات ، ماركسية اقتصادية وأخرى أنسية وثالثة عقدية الى غير ذلك ، جريا على عادة بعض مفكري الغرب . على اني في الحقيقة لا أحكم على ماركسية الأستاذ العروي من حديثه عنها ، وانما من منهجه التطبيقي نفسه . انه تحليل للأيديولوجية بالأيديولوجية ، تحليل للفكر بالفكر دون احتفال

(١٠) العرب والفكر التاريخي ص ٢٥ .
(١١) الإيديولوجية العربية (الترجمة العربية) ص ٢٩٩ .
(١٢) العرب والفكر التاريخي ص ٢٩٣ .
(١٣) الإيديولوجية ... ص ٢٢٩ .
(١٤) العرب والفكر التاريخي ص ٢٥ .

بالتكوينات والهياكل الاقتصادية والاجتماعية . وهو كما ذكرت امتداد لمحاولات عديدة معاصرة في أوروبا الغربية وأمريكا ، تزعم استلهام اضافات جرامشي الى الماركسية ، وان تكن في الحقيقة تغالي في تفسير هذه الاضافات بل تخطىء وتتعسف في تفسير نظريته الخاصة بالبناء الفوق او الأيديولوجية بشكل عام ، وان كنت أرى في منهج الأستاذ العروي انتسابا اقرب الى مدرسة فرانكفورت ، الى مجموعة ادورنو وهوركايمر وماركيوز التي تقف موقفا ايديولوجيا تجريديا من وقائع التكوينات الاجتماعية ، وحقائق الصراع الطبقي وقوانينه . فهكذا كان تحليل الأستاذ العروي — مثلا — لأشكال الوعي لدى الشيخ والسياسي وداعية التقنية في كتابه « الأيديولوجية العربية » انه ينسب أيديولوجيتهم الى هياكل اجتماعية أوروبية . فهي على حد تعبيره أيديولوجية « مستقلة عن حركة المجتمع التي تجري فيه » انه يرى أن لوثر وراء محمد عبده ومونتسكيو وراء لطفي السيد وسبنسر وراء سلامة موسى[١٥] ولأشك في تأثير الفكر الأوروبي على مفكرينا . ولكن هذا التأثير ما كان يمكن أن يتحقق وأن يتحول الى تيار مؤثر ما لم يكن تعبيرا عن بنية اجتماعية محلية ، وموقف اجتماعي محدد .

ولهذا نجد تصور الأستاذ العروى لتحقيق الأصالة (أو الخصوصية) والحداثة تصوراً أيديولوجياً تجريدياً لاينتسب إلى حقائق واقعنا الإجتماعي الحي .

ماهو طريقنا إلى الحداثة فى رأى الأستاذ العروى ؟

إنه تبني الماركسية التاريخانية — في هذه المرحلة — كأيديولوجية لا كعلم . كدعوة عامة لا كتطبيق عيني على واقعنا العيني . إنه يقول « بضرورة اعتماد الماركسية على المستوى الأيديولوجي . وبعد ذلك سيبقى تطبيق الماركسية كمنهج لتحليل ماضي وحاضر المجتمع العربي أيام تهيئة الثورة وبعدها»[١٦] أي أن تبدأ الماركسية كايديولوجية ، كدعوة تبشيرية ، ثم تنتقل بعد ذلك الى الماركسية كعلم ، كتطبيق على واقعنا ، تماما كما فعل ماركس عندما بدا « بالأيديولوجية الألمانية » ثم انتهى « برأس المال » . هذا هو سبيلنا — كما يقول — لتحديث فكرنا العربي . « وهي مرحلة اولية وضرورية وليس هناك ما يمنع ان نتبع في عرضها منطق الدعوة»[١٧] «نتساءل مع الأستاذ العروي : كيف يتم هذا. ويجيب : عن طريق نخبة مثقفة : « الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية الى الماركسية بالذات لتكوين نخبة مثقفه قادرة على تحديثها ثقافيا وسياسيا واقتصاديا»[١٨] النخبة المثقفة التي تتبنى الماركسية وتدعو اليها هي اذن خطوتنا الأولى في طريق تحديثنا . على أنها في الحقيقة خطوة متأخرة جدا في العالم العربي ، بل لعلها خطوة تجريدية مثالية . ان هذه النخبة المثقفة عند الأستاذ العروي ليست مهمتها الاستيلاء على السلطة وإنما السيطرة على المجال الثقافي[١٦] «ان أمرنا لن يصلح — كما يقول — الا بصلاح مفكرينا[٢٠]. وهو يرجع

---

(١٥) الإيديولوجية ... ص ٧٤ .
(١٦) العرب والفكر ... ص ٣٣ .
(١٧) المرجع السابق ص ٣٩ .
(١٨) المرجع السابق ص ٣١ .
(١٩) العرب ... ص ٢٥ .
(٢٠) الايديولوجية ص ٢٢ .

اخفاق الأيديولوجية العربية الى اخفاق النخبة المثقفة المصرية»[٢١] . بهذه الأحكام العامة . وبهذا التجريد الاطلاقي الذي لا يستند الى تحليل للوقائع العينية ، وبهذه الدعوة الى عمل ايديولوجي نخبوي ، ينتهي بنا الأستاذ العروي الى موقف تجريدي مثالي سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية ، ولعلنا نتبين هذه التجريدية المثالية حتى في محاولاته لتحليله بعض الظواهر ، مثل تحليله لما يسميه بالماركسية الموضوعية او التلقائية في كتابه « الأيديولوجية العربية » ومثل تحليله للبورجوازية الصغيرة في كتابه « العرب والفكر التاريخي » .

إن معالم الفكر العصري عنده هي صيرورة الواقع التاريخي ، ونسبية الحقائق المجردة ، وابداع التاريخ ، وجدلية السياسة ، وهي في الحقيقة معالم تعطي للفكر العصري طابعا بالغ التجريد والعمومية لفقدانها للأساس الاجتماعي والاقتصادي والسياسي المحدد .

والغريب أن الأستاذ العروي رغم هذا الموقف التجريدي ورغم دعوته الى الأيديولوجية سبيلا الى الحداثة ، نراه أحيانا يدعو الى الفعل المباشر الخالي من أى مضمون نظري . فهو عندما يتحدث عن العمل الفلسطيني يقول « العمل الفلسطيني كان الرد . لا يرجع الى المحافظة على تراث قديم . ولا ديمقراطية ، ولا حتى آلة حربية ، وانما الى الفعل الانساني المتواصل » « الفلسطينيون — كما يقول — لا يجسدون بعملهم حقوقا قديمة ، بل يولدون حقوقا جديدة ويفرضونها على الجميع»[٢٢] ولا شك أنه قد لمس بهذا معنى من أثمن معاني الطريق الى الأصالة وهو الفعل المناضل . ولكن هذا الفعل لا ينبغي ان تقوم به مجرد نخبة مثقفة ، وإنما يتجسد في حركة جماهير ، وأن يكون واعيا مسلحا بالحقائق العينية والمناهج الموضوعية .

خلاصة الأمر أن الأستاذ العروي يرفض أن يقف من التراث موقفا سلفيا تقديسيا جامدا ، وقد يدعو أحيانا الى موقف انتقائي منه ، على أنه يدعو بحسم الى استيعاب الفكر الغربي في اطار أيديولوجية للماركسية تقوم بها نخبة مثقفة تتحرك أيديولوجيا فحسب ، في اطار الثغرات الموجودة في الأبنية السياسية والاجتماعية الراهنة ، وتمهد السبيل بهذا للبناء الاقتصادي الذي تتحقق به الحداثة والعصرية ، وهو لهذا قد يرى أن الليبرالية مرحلة لابد من المرور بها في طريق بناء واقع ثوري جديد .

وموقف الأستاذ العروي — كما نرى — هو موقف يغلب عليه الطابع المثالي سواء في تبنيه للماركسية على هذا النحو التجريدي ، أو نقده للتراث وموقفه الانتقائي منه ، أو رؤيته للواقع الاجتماعي والاقتصادي أو تحديده لطريق العصرية والثورة . إن ماركسيته تفتقد الجدل الموضوعي والادراك العيني لحقائق حركة الواقع العربي في تنويعاته المختلفة . ومن هذا الموقع التجريدي كانت نظرته الى التراث ونظرته الى العصرية .

---

(٢١) العرب ... ص ٢٠ .

(٢٢) المرجع السابق ص ٢٢ .

٤ ـــ إن الموقف من التراث القديم هو دائما ـــ كما ذكرنا في البداية موقف من الحاضر ـــ المستقبل . انه موقف شامل من التاريخ . ولهذا فلا ثنائية بين الأصالة والخصوصية(٢٣) من ناحية، والعصرية والحداثة من ناحية أخرى . إن النظرة السلفية الى التراث هي نظرة تقديسية تسعى لفرض الماضي على الحاضر ، تسعى لتثبيت الحاضر وتجميده باسم الماضي ، وهي تبطن موقفا اجتماعيا مختلفا . والدعوة الى انكار التراث او الاستخفاف به او الانتقاء النفعي منه ، هي دعوة غير تاريخية ، دعوة الى افقاد الحاضر عمقه التاريخي ، دعوة إلى العبودية لأنماط حياة وفكر لا ترقى الى أبعد من اصلاحية هزيلة ، وهي دعوة إلى تلق محض غير قادر على الخلق والابداع ، غير قادر على الثورة .

الموقف من التراث ، لا ينبغي ان يكون موقف الاحياء السلبي ، أو موقف الاسترداد البليد ، فضلا عن أنه لا ينبغي ان يكون موقف الرفض المطلق او الانتقائية النفعية ، انما ينبغي ان يكون موقف النقد التاريخي الشامل ، الذي يتبنى التراث له ، بكل انحائه ، ويتخذه عمقا تاريخيا لنا ، لا مجرد أداة تساعدنا في طرائق العيش . إنه الوعي النقدي بالتراث بمختلف تعابيره وأشكاله ومضامينه ، وفي مختلف ملابساته الاجتماعية التاريخية ، في جذوره وامتداداته وصراعاته المتنوعة ، المختلفة . أن نعي التراث معانى وقيما متصارعة في حياة الماضي ، لا نصوصا ميتة في كتب أو آثار . وان نتيح هذا الوعي للناس جميعا ، لا بنشر النصوص او تحقيقها فحسب . وانما بتقييمها تقييما نقديا تاريخيا ، واتاحتها واستلهامها وتجسيدها في حياتنا بمختلف وسائل الاعلام والتعليم والثقافة . على أن الأمر لا ينبغي أن يقف عند التراث الأدبي أو الفكري أو العلمي أو السلوكي ، وانما يمتد الى التراث الشعبي كذلك .

ان هذا الموقف النقدي التاريخي الشامل من تراثنا كله ، انما هو امتداد لما ينبغي ان يكون عليه موقفنا من تراث عصرنا ، ومن واقع حياتنا . الموقف النقدي التاريخي من حقائق مجتمعنا وعصرنا ، والارتفاع بهذا الموقف من مستوى الوعي الى مستوى الفعل التاريخي الخلاق . فمن قدرتنا على تغيير واقعنا تغييرا ثوريا ، يكون منطلقنا الحق للوعي بتراثنا وعيا نقديا تاريخيا ، وتكون قدرتنا على الاحساس المسبق بتاريخيتنا عمقا وفعلا .

إن الأمر ليس أمر نخبة من المثقفين يشيعون فكرا ثوريا ، وليس مجرد معاهد للدراسات العلمية الأكاديمية تقوم على احياء التراث وتحقيقه ، إنما هو في المحل الأول تحرك جماهير امتنا العربية بالثورة على واقعها المتخلف المتمزق ، بالفعل التاريخي لتغيير حياتها وتجديد ابنيتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية

---

(٢٣) يميز الأستاذ العروي بين الخصوصية والأصالة ، فالأولى عنده حركية متطورة ، والثانية سكونية متحجرة ملتفتة الى الوراء . على حين أن د . عبد الملك يجعل مفهوم الخصوصية أساسا لفهم الأصالة . والحقيقة أن هذا الفصل والتمييز الذي يقيمه الأستاذ العروي إنما ينبع من مفهومه الخاص للتراث . على أنه قد يكون من المفيد منهجيا التمييز بينهما لا بالمعنى الذي أشار اليه الأستاذ العروي . فتكون الخصوصية مفهوما لنوعية البنية الاجتماعية والاقتصادية وتكون الأصالة مفهوما لخصوصية البنية الثقافية ، وان تكن تعبيرا عن البنية الاجتماعية والاقتصادية . إنه مجرد تمييز منهجي .

والثقافية . الأصالة، ولا عصرية ، بغير انطلاق هذه الجماهير حاملة الأصالة ، وصانعة العصرية ، والمبدعة للتاريخ . ان الفعل الثوري الواعي المنظم ، هو سبيلنا للثورة الثقافية التي تتألق بها اصالتنا العصرية ، وعصريتنا الأصيلة .

إنه سبيلنا لمعرفتنا بذاتنا ، وتجاوزنا الخلاق لماضينا ، ومشاركتنا الفعلية في عصرنا .

لا تحقق لأصالتنا بغير انتصار حاضرنا ــ المستقبل .

الشرق الأوسط في « مؤتمر الدراسات الغربية (*)

كيف يعالج الباحث الغربي الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في بلدان الشرق الأوسط ؟ ما أكثر الدراسات والأبحاث ولكن .. ما أبعد معظمها عن الحقيقة التاريخية الحية . لقد انتهت مرحلة الدراسات الاستشراقية التي كانت تعني أساسا بتحقيق نصوص التراث القديم ونشرها ، فضلا عن عنايتها بالمفاهيم والقيم والأحداث القديمة والحديثة عناية يغلب عليها العرض التاريخي المسطح أو التحليل الوضعي السطحي . ثم بدأت مرحلة جديدة من البحث توفر لها علماء السياسة وعلماء الاجتماع والاقتصاد في أوروبا الغربية وأمريكا . الا أن هذه المرحلة الجديدة لم تتخلص من بعض الآثار المنهجية والفكرية للمرحلة الاستشراقية ، ولم تستطع ان تقدم تحليلا موضوعيا لحقيقة الاوضاع في الشرق الأوسط . انها أسيرة المناهج التجريبية والوضعية التي تسود الدراسات الانسانية في الغرب الأوروبي والأمريكي . بل لعل بعضها يكاد يكون تعبيرا مباشرا أو غير مباشر عن الرؤية الامبريالية للشرق الأوسط ، ان لم يكن في خدمتها .

(*) نشر هذا المقال فى عدد (٩) عام ١٩٧٥ من مجلة « قضايا عربية » .

والمؤسف أن هذه الدراسات هي وحدها التي تحظى باهتمام الباحثين في الجامعات العربية المختلفة ، بل تكاد أن تكون مرجعا أساسيا لطلاب الدراسات الانسانية لها .

لهذا ، كانت الأهمية الكبيرة للندوة التى عقدت بين ٢١ — ٢٣ سبتمبر الماضي في جامعة هل بانجلترا ، لمناقشة هذه الدراسات الغربية مناقشة نقدية ، تمهد السبيل لتأسيس حركة جديدة في دراسات الشرق الأوسط تقوم على الرؤية الموضوعية العلمية الصحيحة . وبرغم ان هذه الندوة لم تستغرق أكثر من يومين ، الا أنها كانت حافلة بالأبحاث القيمة والمناقشات الجادة . ولا عجب في هذا فقد كانت تضم كوكبة من ألمع الباحثين من انجلترا وأمريكا وفرنسا واليونان وبعض البلاد العربية ، الذين يجمعهم اطار عام من المنهج العلمي والوعي الثوري .

ولعلي اذ أقوم بعرض سريع لهذه الندوة لا أنبه فحسب الى أهميتها ، وإنما أحفز كذلك الى ترجمة أبحاثها الى اللغة العربية ونشرها ، كجزء مهم من صراعنا ضد الأيديولوجيات الرأسمالية والامبريالية والرجعية عامة ، وكمساهمة لتطوير مناهج البحث في مجال الدراسات الانسانية في جامعاتنا وحياتنا الثقافية عامة . ولهذا سأحرص على تقديم ملخص سريع لجميع الدراسات التي قدمت في هذه الندوة .

الندوة : نستطيع أن نقسم أبحاث الندوة الى قسمين : قسم يغلب عليه الطابع النظري العام ، وقسم تطبيقي يعنى بالدراسات المتعلقة ببعض البلاد العربية .

الاسلام والغرب

● ولقد خصصت الجلسة الأولى في الندوة لستة أبحاث نظرية ، فقام « د . **سامي زبيدة** » بتحليل نقدي لكتاب « الجنس » (أو العنصر) واللون في الاسلام لبرنارد لويس . في مدخل التحليل عرض د . زبيدة لثلاثة مناهج لدراسة العلاقات العنصرية في العلوم الاجتماعية . فهناك أولا الاتجاه **الماهوي** الذي يفسر الصراع الانساني على أساس التصنيف العنصري الذي يرد كل شيء الى العامل العنصري نفسه ، ويكاد يقول بطبيعة انسانية ثابتة . وهناك ثانيا الاتجاه الذي يفسر الاختلافات أو الصراعات العنصرية في سياق العلاقات الاجتماعية من زاوية التكوينات السياسية والاقتصادية . وهناك ثالثا الاتجاه الذي يفسر المواقف والعلاقات العنصرية بالتقاليد الأيديولوجية السائدة ، أو بما يسمى بروح المجتمع . ولهذا يجنح هذا الاتجاه في الأغلب الى التفسير الديني أساسا . فما هو المنهج الذي يتخذه لويس في دراسته ؟ إنه ليس المنهج الثاني وهو المنهج العلمي الصحيح ، وانما هو منهج وسط بين المنهج الأول والثاني . فلويس يأخذ على بعض الكتاب من أمثال توينبي قولهم بأن الاسلام خلال تاريخه كان متحررا من التمييز العنصري . ولويس — حتى هذا المدى — محق في رأيه . فبرغم أن الشريعة الاسلامية بمصادرها الأساسية تؤكد على المساواة بين أصحاب العقيدة جميعا ، الا أن الممارسات السياسية والاقتصادية في الامبراطورية الاسلامية لم تكن متسقة مع الشريعة . على أن لويس لا يقف عند هذا الحد . وانما يذهب الى القول بأن المجتمعات الاسلامية منذ البداية كانت تمارس التمييز العنصري . وكان

السود هم ضحايا هذا التمييز . فلم يصل أحد من السود الى مركز مهم في السلطة العسكرية أو المدنية . حتى دفاع الجاحظ عن السود ، يستبعده لويس مفسرا إياه ، بأنه كان مجرد مفاكهة لفظية . حقا ، كان هناك نظام للرق ، ولكن كان هناك الرقيق الأبيض (المماليك) والرقيق الأسود . وما أكثر ما وصل العبيد البيض والسود على السواء الى مراتب عليا في الدولة الاسلامية ، نتيجة لظروف محددة ولم يكن نظام الرق ، كما عرض د . زبيدة — مرتبطا باللون أو العنصر وانما كان نتيجة لأسباب سياسية واجتماعية واقتصادية لم يدرسها برنارد لويس . ولهذا فقول لويس في نهاية كتابه ان المجتمعات والثقافات الاسلامية — في كل تاريخها — مارست أيديولوجيات معادية للسود ، قول منقوص ومردود ، ولا يفسر ظاهرة الرق التي كانت غير محدودة بحدود السود ، ولا تفسر الأوضاع المختلفة التي كانت للعبيد عامة سواء كانوا سودا أو بيضا . ولا تفسير لهذا الا بدراسة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فلا التفسير الماهوي ولا التفسير الديني بقادرين على تقديم التفسير الصحيح .

● ثم قدم د . روجرز أوين تحليلا نقديا لكتاب « المجتمع الاسلامي والغرب » لمؤلفيه جيب وبودين ، والكتاب كما يقول د . أوين كان له تأثير وأهمية في تاريخ الشرق الأوسط ، بل يعتبر المرجع الأساسي عن العالم الاسلامي في أواخر القرن التاسع عشر . ينظر الكتاب الى الحضارة الاسلامية من زاوية الماهية الدينية وحدها . وهو يقوم على النهج التاريخي في القرن التاسع عشر الذي يقف عند حدود الدراسات النصية ويفسر الثقافة باعتبارها مجرد انتاج فكري ويقوم بالمقارنة بين الحضارة الغربية والاسلامية لغير مصلحة الأخيرة ، والكتاب دراسة للمجتمع الاسلامي في القرن التاسع عشر . ويتبنى الكتاب فكرة أن المجتمع الاسلامي يتألف من وحدات مستقلة متمايزة ، مكتفية بذاتها ، مثل القرى والنقابات الحرفية . وهي مستقلة باستثناء علاقاتها الاقتصادية والدينية ! وفضلا عن هذه الوحدات المستقلة هناك علاقة أخرى سائدة هي علاقة الحاكمين بالمحكومين ، وهي كما يذهب المؤلفان علاقة شكلية وسطحية . هذه هي السمة الأولى للمجتمع الاسلامي . أما السمة الثانية فهي الاستقرار . فالحكام يأتون ويذهبون ولكن حياة الناس في الوحدات المستقلة لا تتغير . حقا هناك مجموعة من القيم التي تتكيف مع كل تغير ولكن سرعان ما تستعيد عاداتها التقليدية . هذه اذن هي السمات النمطية للمجتمع الاسلامي : استقرار متصل ، ولكن ثمنه هو المعاناة الشخصية والخسارة الاقتصادية ، والبرزخ الممتد بين الشعب والحكومة ، فضلا عن كراهية التغيير ، وعدم القدرة على التعلم مما يفسر عجز المجتمع عن التعامل مع المشكلات الجديدة التي يطرحها أواخر القرن التاسع عشر . ولكن .. ما الذي يوحد أساسا بين الوحدات المستقلة ؟ إنها المؤسسة الدينية . فالمؤسسة الحاكمة ليس لها قدرة على ذلك رغم الروابط الادارية والاقتصادية . وبرغم أن المؤلفين قد قاما بخطوة أبعد من المستشرقين باهتمامهم المحدود بالجانب السياسي والاجتماعي والاقتصادي ، ولكنهم لم يحسنوا تحليل هذا الجانب . ولم يتمكنوا من إدراك حقيقة القوى والعلاقات الأساسية في المجتمع الاسلامي . ولم يستطيعوا ان يحددوا العلاقة بين المؤسسة الحاكمة والمؤسسة الدينية ومختلف الفئات الأخرى وخاصة التجار ، وبالتالي لم يستطيعوا أن يفسروا ظاهرة انعزال المجاميع والوحدات تفسيرا علميا . ان المجتمعات الاسلامية حتى أواخر القرن التاسع عشر كما يقول د .

أوين كانت مجتمعات « قبل رأسمالية » . ولا سبيل لتفسير طبيعة هذه المجتمعات الا بدراسة اقتصادها السياسي لتحديد نمط الانتاج ونماذج العلاقات الطبقية القائمة ، والفائض الزراعي ومدى السيطرة الحكومية ، وطريقة جمع الفائض وتسويق الانتاج الزراعي والعلاقة بين الانتاج الزراعي والتجارة الى غير ذلك . ان الرابطة الدينية وحدها لا تستطيع ان تفسر طبيعة هذه المجتمعات . بل لعلنا بهذه الدراسة الاقتصادية الاجتماعية نستطيع ان نفسر طبيعة المؤسسة الدينية ودورها وحدود هذا الدور وعلاقاته بمختلف التكوينات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية .

● ثم قدم بيتر جران تحليلا تاريخيا لنظرة الدراسات التاريخية في البلاد الرأسمالية المتقدمة الى الشرق الأوسط . وفي مدخل بحثه عرض لتطور العلاقة بين حركة الاستشراق في أوروبا وبين النمو الرأسمالي بها . وحدد لها ثلاث مراحل : المرحلة الرأسمالية الصناعية حتى منتصف القرن ١٩ ، ثم المرحلة الصناعية وبداية الرأسمالية الاحتكارية في بداية هذا القرن ، ثم اخيرا الرأسمالية الاحتكارية المتقدمة من ١٩٤٠ حتى الآن . ومع هذه المراحل الثلاث درس بيتر جران نمو حركة الاستشراق في ارتباط بها وفي خدمتها كذلك . وهو تحليل رائع للمضمون الفكري البرجماتي لحركة الاستشراق الأمريكية أساسا . وينتهي البحث بعرض موقف فون جرانباوم في دراسته للاسلام التي تتفق مع المرحلة الثالثة من نمو الرأسمالية ، ودور الصهيونية في الحركة الاستشراقية عامة . وخلاصة البحث ان الاستشراق الأمريكي خاصة كان ينشط — منهجا ومضمونا وهدفا — في ارتباط وثيق بالامبريالية الاحتكارية .

نظرة الغرب الى القومية العربية

● ثم قدم د . نجم بذرجان بحثا عن « الكتابات الغربية عن « الأيديولوجيا » في الشرق الأوسط . وهو يقول كمدخل لبحثه ان هذه الكتابات عامة ، تدرس الشرق الأوسط كوحدة متجانسة دون أن تتبين الظروف النوعية في مختلف المناطق وفي مختلف عهود التاريخ ، وهي تدرس مجتمعات الشرق الأوسط كأنما هي خارج المجرى الرئيسي للتاريخ الانساني ، وهي تتبنى مناهج المدارس الاجتماعية الأمريكية الحديثة مثل السلوكية والتعادلية او التوازنية والنخبة الخ ، وهي تفرض على مجتمعات الشرق الأوسط تصوراتها ومناهجها فلا تصل إلا الى نتيجة مغلوطة أو جانبية أو مغرضة . ثم يأخذ د . بذرجان بتحليل مواقف الكتاب الغربيين من ثلاث قضايا : الأولى هي الاسلام والثانية القومية العربية والثالثة هي الماركسية والاشتراكية .

أما بالنسبة للاسلام ، فأغلب المستشرقين يدرس الاسلام من زاوية مسيحية بحتة . ولهذا يهتمون بالسمات التي يرونها في الاسلام اقرب الى المسيحية . ولهذا يهتمون بتاريخ الاسلام السني — أي تاريخ الأيدلوجية الحاكمة — ولا يهتمون بالتيارات الأخرى . وهم يدرسون تاريخ العالم الاسلامي الحديث ككيان مستقل كأنما لا يوجد شيء اسمه الاستعمار الغربى أو الاحتلال أو الرأسمالية . والعالم الاسلامي في نظرهم هو عالم عاجز عن الابداع والتجديد ، عالم فقد حيويته . ويسوق مثالا لكتاب ثلاثة هم دافيد جوردون وماكنيلاند والدمان ورنفرد سميث . في هذه الكتب الثلاثة ليس ثمة اهتمام بدراسة التكوينات

السياسية والاجتماعية والاقتصادية عبر التاريخ الاسلامي . الاهتمام مركز على الدين كدين ، فضلا عن اعتبارهم هذا الدين مصدر التخلف ، وان كان بعضهم مثل سميث يعود فيناقض نفسه ويرى أن تجديد الدين لا القضايا السياسية أو الاقتصادية والعسكرية والسكانية أساسا ، هو طريق تجديد وتطوير العالم الاسلامي .

أما فيما يتعلق بالقومية العربية فيعرض د . بذرجان لبعض الكتب التي درست هذه الظاهرة مثل كتاب لاكور وكتاب هين وكتاب هالبرن ، وهي جميعا ، الى جانب كتب أخرى ، تدرس ظاهرة القومية العربية باعتبارها ظاهرة سيكلوجية . وفضلا عن هذا فهي تسعى لرد هذه الظاهرة القومية الى الغرب . إنها ليست إلا فكرة مستعارة من الغرب ، ولكن سرعان ما تتم التفرقة بين القومية الغربية والقومية العربية فالقومية الغربية ليبرالية انسانية أما القومية العربية فشمولية تعصبية ! تجد هذا خاصة عند لاكور . ويميز د . بذرجان بين مواقف هذه الكتب المغرضة الضيقة الأفق وموقف علمي موضوعي لجاك بيرك في دراسته القومية العربية . ويشير د . بذرجان في نهاية هذه الفقرة من بحثه الى أن القومية العربية تدرس بدون تمييز للمواقف المختلفة في مختلف البلاد العربية أو لملابساتها الموضوعية المختلفة ، ومن ناحية أخرى هناك أحيانا إنكار لها بل انكار للعرب كوحدة بل انكار للغة العربية كلغة عامة للحديث بين كل العرب . ولهذا فان اللهجات العربية تدرس في الجامعات الأمريكية باعتبارها لغات مختلفة للبلاد العربية المختلفة . ثم ينتقل د . بذرجان أخيرا الى دراسة موقف الدارسين الغربيين من الماركسية والاشتراكية في الشرق الأوسط . فيقول ان اغلب هذه الدراسات يقوم بها علماء أميون في نظرية الاشتراكية وتاريخها . ولهذا فلا شيء جدير بالاهتمام أو الاحترام في هذه الدراسات المليئة بالأخطاء وسوء الفهم .

هذا هو موقف الكتاب الغربيين من الأيديولوجية في الشرق الأوسط . والغريب كما يقول د . بزرجان أنه بعد سنوات من حث العرب على تحديث أنفسهم واللحاق بالغرب باحياء دينهم نجد اليوم من علماء السياسة الغربيين — من أمثال فاتكيوتس في كتابه « الثورة في الشرق الأوسط » — من يقول بعدم قدرة بلدان الشرق الأوسط على التصرف في — دعك من حل — المشاكل الاجتماعية والسياسية للاستقلال كما نجد آخر مثل برنارد لويس الذي يحلل كلمة الثورة عند العرب الى أصلها اللغوي فهي ليست الا مجرد قيام الجمل عندما يستثار . الثورة العربية ليست الا جملا يحاول ان يقوم على رجليه !

● ثم قدم بعد ذلك ، محمد بكير علوان تحليلا نقديا لمنهج المستشرقين في دراسة الأدب العربي . إن أغلب دراساتهم إما ترجمة حياة لبعض الأدباء ، أو مجرد اهتمام بالجانب التاريخي دون الجانب الأدبي ودون أية دراسة جمالية له . فنولدكه مثلا كان يرى ان الأدب العربي التقليدي يعتبر مجرد وثيقة لفهم الشخصية العربية فحسب أما جمالياته فتترك للعرب أنفسهم « لأنه لم يجد فيه الا القليل » . خلاصة الأمر أن المستشرقين نشروا جوانب مهمة من الأدب العربي — وهذا هو فضلهم — ولكنهم لم تتوفر لهم اية نظرية ادبية لدراسته .

● ثم قدم كون هونجهام بعض ملاحظات عن دراسة الأدب العربي في انجلترا خاصة . وقد ركز نقده على كتاب « هايوود » (الأدب العربي المعاصر بين ١٨٠٠ — ١٩٧٠) فبين قصور نظرة الكتاب الى الأدب العربي من المنهج ، فهو يعرض له عرضا وصفيا مسطحا دون أن نضعه فى اطاره الاجتماعي العام . وفضلا عن هذا فليس هناك في انجلترا اهتمام جاد بالأدب العربى سواء من حيث تمويل الدراسة وتنظيمها أو من حيث منهج الدراسة . وهناك محاولات لفرض تصورات وقيم أوروبية في تقييم الأدب العربي ، والوقوف بالدراسات ومعظمها عن الأدب القديم دون الاحتفال بالاتجاهات والتيارات الحديثة .

وهكذا انتهت الجلسة الأولى للندوة ، بعد مناقشات خصبة كانت تعقب كل دراسة .

مصر في الدراسات الغربية

أما الجلسة الثانية فكانت مخصصة لمصر .

● فقدم « بنديليس جلافاينس » ملاحظات نقدية على كتاب فاتيكيوتس « التاريخ الحديث لمصر » . (والملاحظ ان كلا المؤلف والناقد من أصل يوناني) . يقول جلافاينس ان فاتيكيوتس ليس مفكرا في مجال دراسات الشرق الأوسط . وهو وإن يكن عالما فان دراساته لا تتسم بالدقة ، ولا تضيف أي شيء الى فهمنا لديناميات المجتمع الشرقي . وكتاب فاتيكيوتس يكشف عن نظرة سطحية تفسر كل شيء بالدين والعروبة ، ولكن الكتاب من ناحية أخرى يكاد أن يكون دفاعا صريحا عن الاستعمار والامبريالية والرأسمالية . وهو ينظر الى التجربة المصرية والتاريخ المصري نظرة جامدة . فهو يتحدث عن « المصرية » باعتبار أن قسمتها الأساسية هي الأمة الزراعية التي ينظم حياتها جريان النيل . ولهذا فشعب مصر شعب سهل الانقياد ، قانع بموقفه الاستسلامي الاذعاني في مواجهة البيئة الطبيعية والسلطة السياسية والاجتماعية على السواء . لا تغييرات جدية في المجتمع المصري . وكل نماذج وأنماط السلوك الاجتماعي والسياسي هي استمرار لما ورثه المصريون من ماضيهم . وكتاب فاتيكيوتس لا يشير من قريب أو من بعيد الى الاستعمار أو الرأسمالية العالية ودورها أو تأثيرها . ولا يحفل بدراسة تكويناتها الاجتماعية والاقتصادية تاريخيا . ليس هناك في تاريخ مصر الا استمرارية مذعنة تقوم على الدين .

الكتاب تجاهل كامل لحقيقة الصراع الاجتماعي والسياسي في تاريخ مصر الحديث .

● ثم قدم ايريك ديفز دراسة عن « العلوم السياسية والتغيير الاجتماعي في مصر الحديثة » حلل فيها تحليلا نقديا خمسة كتب في علم السياسة تصدت لدراسة مصر هي كتب ديكماجيان وليزنز وصفران وفاتيكيوتس وهيلبرن ، وبين كيف أن هؤلاء الكتاب قد درسوا الواقع المصري بدون تعمق لتكويناته الاقتصادية وحركته الاجتماعية . فهم إما يقفون عند حدود الدراسة الفردية أو النفسية ، وهي دراسة غير تاريخية تغالي في إبراز دور الفرد أو النخبة في التاريخ ، وتغفل دور الحركة الشعبية ، وإما تتحرك في اطار منهج سلوكي سطحي يتجاهل جوهر الصراع الاجتماعي ، وهي بشكل عام تنظر الى

المجتمع المصري نظرة علوية خارجية غريبة عن عمليات الواقع الموضوعي الحي ، فضلا عن تعسفها وأغراضها . إن هذه الكتب جميعا — وخاصة كتاب صفران — لا تشير الى الاستعمار والامبريالية ، أو الرأسمالية المحلية . ولهذا يقوم ايريك ديفز بعرض سريع للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي الحديث لمصر ليفسر الظواهر والأحداث التي عجز هؤلاء الكتاب عن — أو أساءوا — تفسيرها .

أزمة الكتابة الاقتصادية عن مصر

● ثم قدم د . سمير رضوان بحثا نقديا لبعض ما كتبه الغربيون عن الاقتصاد المصري . فقال د . رضوان ان أزمة الكتابة الاقتصادية عن مصر تعكس أزمة نظرية التنمية الاقتصادية في تطبيقها على دول العالم الثالث عامة . واتخذ كتاب هانزن ومرزوق مثالا لهذا التناول الكلاسيكى الجديد القاصر . فمصر في هذا الكتاب مجرد Case study . والمنهج غير تاريخي ، يقسم مشكلة التخلف تقسيما ميكانيكيا الى مشاكل فنية بحتة لا رابط بينها ولا علاقة لها بالواقع السياسي والاجتماعي . ثم يركز د . رضوان بعد ذلك تحليله النقدي على بحث لشارل عيسوى عن التنمية غير المتوازنة في تجربة مصر من ١٨٠٠ الى ١٩٦٠ .

وبرغم أن بحث شارل عيسوى حاول أن يتناول المشكلة تناولا تاريخيا بالمعنى التقليدي (أي بالتتبع الطولي للظواهر والأحداث) إلا أنه يعكس نفس المنهج التجزيئي الانتقائي . فهو مثلا لم يدرس تأثير الاستعمار على مصر واندماج الاقتصاد المصري في الاقتصاد العالمي ، ولم يدرس بشكل واف تأثير الاستثمارات الأجنبية .

إن مثل هذه الدراسات لا تكشف رؤية صحيحة لطريق التنمية ، وإنما تؤدي الى تكريس التخلف . ولهذا يعرض د . رضوان منهجا آخر بديلا تتفاعل فيه العوامل الاقتصادية بالعوامل السياسية والاجتماعية ، كسبيل لمعرفة الواقع المصري الاقتصادي ولتحقيق تنمية معجلة حقيقية .

محمود حسين : طفولية يسارية

● ولقد قمت من جانبي بتحليل نقدي لكتاب « الصراع الطبقي في مصر » لمحمود حسين . فبرغم أن الندوة كانت تتعرض لكتب ذات طابع يميني رجعي ، الا أنه كان من الضروري كذلك التصدي لكتب تتخذ الطابع اليساري ولكنها تسيء الى الفهم الموضوعي للواقع .

والكتاب يغلب عليه الطابع التجريدي الخالص ، فضلا عن محاولته فرض مفاهيم التجربة الثورية الصينية على التجربة المصرية ، انه نموذج للطفولة اليسارية في التحليل السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، إنه يعتبر ثورة ٢٣ يوليو مجرد انقلاب لتحقيق التطوير الرأسمالي المصري الذي كان معرقلا أو موقوفا . ولقد تحقق بعض هذا التطوير نتيجة لتحول القيادة السوفييتية الى بورجوازية بيروقراطية خضعت لها البورجوازية البيروقراطية الناصرية لتحقيق ذلك على حساب استقلال مصر . ولقد تم ذلك عن طريق قهر وقمع

متصل لحركة الجماهير الشعبية . الا أن هذا التطوير الرأسمالي نفسه سرعان ما واجه حائطا مسدودا بعد فشل خطة التنمية الأولى .

وفضلا عن المفهوم التجريدي لحركة الجماهير ، ولصراع الطبقات في هذا الكتاب ، فانه يتجنى تجنيا علميا وتاريخيا على حقيقة الدور الثوري الذي يقوم به الاتحاد السوفيتي في مساندة الثورات الوطنية الديمقراطية ، كما يتجنى على حقيقة ثورة ٢٣ يوليو ، ويسيىء تفسير كثير من حقائقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية . انه ينظر الى أحداثها من خلال مفاهيم مجردة جامدة تعجز عن رؤية الصراع الاجتماعي الحي وحركته التاريخية ، كما بينت ذلك في تحليلي لمسار ثورة ٢٣ يوليو بايجابياتها وسلبياتها ودلالتها العامة .

الفولكلور والبحث عن الهوية القومية

● وأحب أن اضيف الى هذه الجلسة بحثا قدم في الجلسة الأخيرة للندوة ، وإن يكن ينتسب في الحقيقة الي هذه الجلسة . إنه بحث عن « نمو حركة الفولكلور في مصر ومشروع تخطيطي لنظرية نقدية عن تناول الفولكلوريات في مصر » لعبد الحميد حواس . وقد استعرض الأستاذ عبد الحميد حواس تاريخ الاهتمام بالفولكلور في مصر منذ كتاب وليام لين ، فدراسة ماسبيرو ، مبينا ارتباط الاهتمام بالفولكلور بالانبعاث الوطني والبحث عن هوية قومية . ثم عرض لاهتمام المستشرقين باللهجات العامية (ليتمان) ثم فنكلر الذي حاول رسم أطلس للفولكلور المصري علي أساس منهج اثنولوجي اجتماعي . ثم عرض بعد ذلك لبداية اهتمام المصريين أنفسهم بالفولكلور في الأربعينيات مؤكدا نمو هذا الاهتمام مع نمو البورجوازية وتبلورها . على أن هذا الاهتمام في البداية غلب عليه الجانب الأدبي ومنهج دراسة النصوص . على أنه في الخمسينيات برز اتجاه جديد خارج النطاق الأكاديمي للاتجاه السابق . وكان هذا الاتجاه الجديد مرتبطا بالحركة الديمقراطية الثورية . وقد نجح هذا التيار في دراسة الفولكلور من الزاوية الاجتماعية . الا أنه لم ينجح في التخلص من بعض الرواسب وخاصة الاتجاه الأدبي مع بعض الحماس الرومانسي . ولكن سرعان ما خفت هذا الاتجاه الجاد وبدأ تيار آخر يحاول ركوب موجة الاهتمام بالفولكلور . وهو تيار تجاري يسعى لتقديم الفولكلور وتكييفه وتفريغه من مضمونه واضافة مضامين بورجوازية اليه ليوافق مواصفاتها ويخدم أهدافها . ولهذا أصبح الفولكلور إما فرجة على طرائف العادات والتقاليد وإما وسيلة لنشر القيم المتردية وإقرار القيم الاجتماعية المتخلفة . أصبح سلاحا ديماجوجيا يساعد على تنميط الجماهير وادخالها في القالب البورجوازي للسيطرة عليها .

ثم كانت الجلسة الثالثة وكانت أبحاثها خاصة بلبنان وفلسطين والجزائر وتركيا .

التجربة اللبنانية

● فقدم ميك جونسون « ملاحظات حول الكتاب الذي نشره بايندر عن « السياسة في لبنان » نيويورك عام ١٩٦٦ » والكتاب في الحقيقة هو مجموعة الأبحاث التي قدمت في ندوة عن الديمقراطية

اللبنانية في جامعة شيكاغو في مايو ١٩٦٣ مع بعض أبحاث اضافية كتبت بعد الندوة . وأغلب أبحاث الكتاب حريصة على تأكيد ودعم الوضع الراهن للديمقراطية اللبنانية . فأغلب المشاركين في الندوة يمتدحون المنجزات اللبنانية ، باعتبارها دلالة على مجتمع سياسي ناضج . فعلى حد تعبير ادوار شلز أحد المشاركين في الندوة وفي الكتاب وتعبيرا عن آراء اغلبية المشاركين فيها « لبنان المعاصر يبدو ظاهرة سعيدة وفريدة في العالم الثالث . إنه بلد ليبرالي مزدهر . له برلمان وسياسيوه أناس معقولون نسبيا ... الانتخابات تتم بحد أدنى من العنف . ويستمتع لبنان بحرية الاجتماعات وحرية التعبير .. الخ الخ » . ان التجربة اللبنانية تجربة ناجحة إذن ، وان كان ينقصها جانب واحد ، هو — على حد تعبيرهم — عدم تحضرها تماما على نسق المؤسسات والممارسات السياسية الغربية . فلا تزال الولاءات في لبنان عشائرية أو عائلية أو طائفية . وهم ينتقدون هذا الوضع نقدا عنيفا ، ذلك أن المصالح الطائفية في لبنان لها الصدارة على المصالح القومية مما يضعف البرلمانات والحكومات . حتى الأحزاب السياسية لا تستطيع أن ترتفع فوق الطائفية الدينية . ولهذا فان الأشكال الغربية مثل المصالح الجماعية والأحزاب السياسية واتخاذ قرارات بشكل عقلاني والهياكل الادارية تنمو ببطء . وعلى هذا يقترح المشاركون في الندوة (وفي الكتاب طبعا) اصلاحات طفيفة في اطار الوضع الراهن . ويتصدى ميك جونسون لهذا الفكر مثبتا أن الاقتصاد الحر نفسه هو المسئول عن هذا الوضع الطائفي . إن ما يمتدحه المشاركون في الندوة في الوضع اللبناني هو نفسه مصدر العيوب الطائفية واستشراء الفردية التي ينتقدونها . ليست الطائفية والفردية مجرد عيوب هامشية خارجية تشوه هذا الوضع ، إنها نبتة منه . ويأخذ ميك جونسون في تفسير الطائفية والفردية في اطار العوامل الاقتصادية بما فيها العلاقات بالامبريالية . ويتعرض ميك جونسون بشكل سريع للعناصر الرئيسية التي تشكل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي اللبناني منذ القرن التاسع عشر حتى الآن ليفسر في ضوئها استشراء الطائفية الدينية واستمرارها في لبنان . وينتهي من دراسته الى أن المشكلة الرئيسية في التطور السياسي والاجتماعي اللبناني هي سيطرة قطاع الخدمات على الاقتصاد . ولا سبيل الى تغيير هذا الوضع الا بالتصنيع . وهذه مشكلة أخرى . فالبورجوازية التجارية المالية غير قادرة بل لا تريد التصنيع ، والفئات المتقدمة من البورجوازية الراغبة في التصنيع لا قبل لها على منافسة قطاع الخدمات الا بتدخل الدولة لحماية وتطوير الصناعة المحلية . ولكن الدولة مفتتة ، ومن الصعب أن تلعب هذا الدور الا في ظل أزمة كأزمة عام ٥٨ كما فعل اللواء شهاب . ما هو المخرج ؟ تكاد الخاتمة التي ينتهي بها بحث ميك جونسون — برغم القيمة العالية لبحثه — أن تكون نتيجة متشائمة .

الشرف والعنف الطبقي

● ثم قدم ماك جلزنان ملاحظات عن مفهوم « الشرف والأيديولوجية والسيطرة » في تطبيقها على المجتمع اللبناني . ففي هذا المجتمع يتشابك القمع والسيطرة والشرف . ويدرس ماك جلزنان الشرف كجزء من نظام القيم السائدة في اطار اقتصاد سياسي ذي نمط خاص . وهو لا يدرس الشرف كقيمة متعالية تمنح الاحترام أو تقنع او تعكس بعض نماذج العلاقات الاجتماعية ، بل يدرسه كنمط للسيطرة

الاجتماعية والقدرة الدافعة الى الفعل ، كأيديولوجية أو كشكل من أشكال الوعي الذي ينتج عنه ، وينتج ، مجموعة متسقة من الممارسات الاجتماعية . وهو يعرض بالنقد لبعض المدارس الأنتروبولوجية التي عالجت هذا الموضوع معالجة منفصلة عن نسيجه الاقتصادي والاجتماعي . إن الشرف نمط لتحديد العلاقات بين الأفراد والجماعات في شكل مبادىء ذات تسلسل طبقي هرمي . وبهذا يرتبط الشرف بنمط الانتاج السائد وعلاقات الانتاج وتشكيلها القائم على السيطرة السياسية . وبهذا نستطيع أن نكشف العلاقة بين فكرة الشرف وبين العنف الطبقي والسيطرة والاستغلال عامة .. المهم أن الشرف لا يمكن أن يدرس كظاهرة ثقافية أو حضارية قائمة بذاتها وإنما كبعد من أبعاد النسيج الاقتصادي والسياسي والاجتماعي .

اسرائيل والقومية العربية

● ثم قدم الدكتور طلال أسد ملاحظات نقدية على كتاب ابنر كوهين « قرى الحدود العربية في اسرائيل » . يسعى كوهين في هذا الكتاب الى دراسة التغييرات في قاعدة التنظيم السياسي للقرى العربية القائمة في حدود اسرائيل . وهو يدرس هذه الظاهرة عام ٥٩ . ويتبين من دراسته مظهرين متناقضين : الأول ان هذه القرى لم تعد مكتفية بذاتها (منغلقة على ذاتها) منذ أن اندمجت في الاقتصاد الصناعي والسياسة البرلمانية في اسرائيل . الثاني أنه برغم هذا فان القرية العربية قد ارتدت الى شكل تقليدي للسيطرة السياسية يقوم على السيطرة العشائرية التي اندثرت منذ عشرات السنين قبل إقامة إسرائيل عام ٤٨ . ويفسر كوهين هذه الظاهرة المتناقضة بالصراع بين اسرائيل والدول العربية المجاورة ، والتوتر الناجم عن هذا في القرى العربية على الحدود . ثم يعرض د . طلال أسد لكاتب صهيوني آخر يختلف مع كوهين في أن الصورة القبلية أو العشائرية انتعشت بعد قيام اسرائيل ، مؤكدا أنها مستمرة قبل إسرائيل وبعد قيامها نتيجة للفشل في التغيير الشامل في زراعة واقتصاد القرية . على أن الخلاف بينهما كما يقول د . طلال أسد ليس خلافا عميقا . هو خلاف تجريبي — على حد قوله — وليس خلافا تصوريا أو فكريا . ويسفه د . طلال أسد وجهة نظريهما معا ويقدم تفسيرا مغايرا تماما ، يقوم على أساس النظرة الموضوعية الشاملة للوضع في اسرائيل وعلاقته بهذه القرى ، وعلى أساس واقع التمايز العنصري في اسرائيل واستغلالها الطبقي للأيدي العاملة العربية .

الجزائر والاستعمار الثقافي

● ثم قدم جين كلود فاتان بحثا بعنوان « الجزائر في مرآة الأثنولوجيا الاستعمارية الفرنسية خلال سنة ١٨٩٠ — ١٩٦٢ » يعرض فيه لمختلف الدراسات الفرنسية التي كتبت عن الجزائر خلال هذه الفترة ، مبينا الأغراض الاستعمارية وضيق الأفق المنهجي ، ومحاولة فرض قيم وتصورات فرنسية على المجتمع الجزائري ، مما يحرم من رؤية هذا المجتمع رؤية علمية صحيحة تتفق مع حقيقة ما يجري داخله من قيم وصراعات . وينتهي بحثه بالدعوة الى ضرورة تصفية الاستعمار في علم الأنثروبولوجيا والاجتماع كمرحلة

أولى ، ثم الانتقال الى مرحلة ابداعية ثانية هي إعادة كتابة تاريخ الشعب عن طريق تتبع علاقاته الداخلية ، الفكرية والعقائدية والانتاجية والاجتماعية في اطارها الخاص المحدد ، في ارتباطاته الجغرافية ، والسياسية سواء بشمال أفريقيا أو بالعالم العربي الاسلامي . الحاجة ماسة الى تبنى أسلحة جديدة للبحث أو استكشافها .

● وانتهت أبحاث الندوة ببحث عن « دور الدولة في تطور الرأسمالية في تركيا » وهو بعض ملاحظات نظرية قدمها حسين رامازانجولوا . وهو دراسة للوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لتركيا بعد وفاة أتاتورك ، أساسا . يحلل الأحزاب المختلفة ، نشأتها ، ارتباطاتها الطبقية والاجتماعية ، طبيعة الصراع الدائر على مستوى السلطة بين المراتب البورجوازية الحاكمة المختلفة وبين القاعدة الشعبية عامة والطبقة العاملة بوجه خاص . وهو يفسر حركة الأحداث وصراع السلطة في تركيا على أساس طبقي في ارتباطها بالامبريالية الأمريكية . وينتهى الى أن تركيا — اليوم — لارتباطها بالاحتكارات العالمية لم تحقق شيئا من ثورتها الوطنية الديمقراطية .

● ثم كانت الجلسة الرابعة والأخيرة جلسة ختامية . لم تكن جلسة تحايا تقليدية ، وإنما كانت بحثا عن إجابة لهذا السؤال الكبير الجاد « ما العمل » . نحن لم نجتمع لنناقش ولنتبادل الآراء على مستوى أكاديمي فحسب . إن الدراسات والمناهج التي انتقدتها الندوة لا تزال قائمة نشطة ، تصدر الكتب ، وتقيم الندوات ، وتنشر فلسفتها المختلفة . ما العمل لمواجهة هذا ، ما العمل لتقديم بديل دراسي علمي آخر عن تلك الدراسات المتخلفة التي لا تعبر عن حقيقة الأوضاع في الشرق الأوسط ، بل التي تحرف كثيرا من الدارسين والباحثين عن الحقيقة . هل السبيل هو تأسيس جمعية جديدة للدراسات الخاصة بالشرق الأوسط تواصل تعقب الدراسات المتخلفة بالتحليل النقدي وبالندوات ، وبهذا تسعى لاشاعة الوعي العلمي الصحيح ؟ هل السبيل هو إصدار مجلة دورية ، أو نشرة غير دورية . كيف ؟ ما أكثر الصعوبات العملية .

وبرغم أن الندوة في جلستها الأخيرة لم تتخذ قرارا محددا ، الا أنها اعتبرت نفسها مستمرة ، تواصل الاتصال بأعضائها ، وأعضاء جدد آخرين ، تواصل توسيع ارتباطاتها العلمية ، لتبادل الرأي ، استعدادا لندوة أخرى بل ندوات ، أو لنشرة دورية أو غير دورية . على أن الخطوة الأولى هي ضرورة نشر أعمال هذه الندوة الأولى في لغتها الانجليزية ، ولو أمكن ، ترجمتها الى اللغة العربية ونشرها ليستفيد بها الباحثون والدارسون العرب . إنها دعوة مفتوحة لدور النشر العربية .

لو تحققت الترجمة العربية لأبحاث هذه الندوة لكانت عملا طيبا بغير شك . الا أن المسألة أعمق وأخطر من هذا في تقديرى . إنها تحتاج الى جهد أكبر وتخطيط أكبر في ارتباط بواقعنا العربي نفسه . إني أتساءل .. لماذا لا يقوم في أحد بلادنا العربية معهد اشتراكي للدراسات العربية (أو لدراسات الشرق الأوسط) ، لا للتصدي فحسب لتلك الدراسات الغربية المغرضة والمتخلفة التي تصدت لها ندوة هل ، وانما كذلك للمبادرة بإعداد دراسات علمية جادة — تقوم على الجهد الجماعي والفردي — في مختلف

مجالات حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية ، فضلا عن إعداد الطلائع العلمية الجديدة لفكرنا العربي الثوري في هذه المجالات .

إن الجامعات العربية — مع كل احترامي لها — أصبحت متخلفة عن الاحتياجات العلمية لواقعنا الراهن . إن مثل هذا المعهد الاشتراكي للدراسات العربية يمكن أن يكون مركزا للبلورة الفكرية ، يمهد بدراساته وبطلائعه الجدد لامكانية تغيير هذه الجامعات .

إن مثل هذا المعهد يستطيع أن يستفيد بأمثال هؤلاء العلماء الأجلاء التقدميين الذين سعدت بهم في ندوة هل ، كما يستطيع أن يستفيد بغيرهم في مختلف الجامعات الغربية أو جامعات ومعاهد البلاد الاشتراكية ، فضلا عن الاستفادة أساسا بعلمائنا العرب التقدميين .

على أنه من المهم أن يتوافر لمعهد كهذا الحرية الكاملة في البحث العلمي في إطار النظرة العلمية التقدمية .

هذا ليس مجرد أمل أرجو أن يتحقق ، بل لعله أن يكون ضرورة من ضرورات هذه المرحلة القلقة من مراحل ثورتنا العربية .

ويسعدني في ختام هذه الكلمة أن أحيي جميع المشاركين في ندوة جامعة هل وأن أشكر جامعة هل على إقامتها هذه الندوة ، وأخص بالشكر والتقدير الدكتور طلال أسد الأستاذ بهذه الجامعة .

فى دراسة الايديولوجية العربية الحديثة ملاحظات منهجية[1]

فى شهر ابريل من العام الماضى ، إنعقدت فى الكويت ، ندوة كان موضوعها « أزمة التطور الحضارى فى العالم العربى » . ولقد شارك فيها ممثلون لمختلف الاتجاهات الفكرية من مختلف البلاد العربية . ولست هنا بصدد الحديث عن هذه الندوة المهمة ، وإنما اكتفى فقط بالاشارة الى أن سؤالا إشكاليا كان يلح على مختلف موضوعاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وعلى لسان مختلف مفكريها ، هذا السؤال هو : من هم العرب ، ما هى خصوصيتهم ، أصالتهم ، حقيقتهم الذاتية كعرب ، وما أسباب تخلفهم الحضارى ، وما السبيل الى تجاوز هذا التخلف .

(١) نص محاضرة ألقيت فى أبريل ١٩٧٥ فى الجزائر بدعوة من وزارة التعليم العالى والبحث العلمى .

والملاحظ أن هذه الأسئلة الإشكالية كانت هى نفسها — بشكل عام — الأسئلة الإشكالية التى اثارها المفكرون العرب منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين .

هل معنى هذا ، أن العالم العربي في الثلث الأخير من قرننا العشرين ، ما زال يبحث عن هويته ، عن ذاتيته ، ما زال يفتقد المعرفة الحميمة بذاته ، بحقيقته ، كما كان الحال منذ ما يقرب من قرن مضى ؟ الحق .. لا . ذلك أن نفس الأسئلة — فى كثير من الأحيان — قد لا تعنى نفس المضمون ، فضلا عن اختلاف الإجابة عليها باختلاف الملابسات الاجتماعية والحضارية عامة . والإجابة أو الإجابات التى قدمت لهذه الأسئلة فى ندوة الكويت تختلف نوعيا عن تلك التى قدمت منذ قرن مضى . لم تعد هذه الأسئلة تعنى مجرد البحث المجرد عن الهوية أو الذاتية ، بقدر ما أصبحت تعنى البحث العلمى ، الواقعى ، عن طريق التحقق والابداع . أصبحت صداما فكريا مع الواقع العينى الحى ، يغوص فى أبعاده وأعماقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

نستطيع أن نقول باختصار شديد إن رحلة الفكر العربى خلال هذا القرن ، كانت رحلة من الاجابات الأيديولوجية ذات الطابع التجريدى الاصلاحى حول الهوية والذاتية القومية ، الى إجابات أقرب الى العملية والعلمية ، بل والثورية أيضا ، أقرب الى الواقع العينى المحسوس لاشكاليات حياتنا وعصرنا . وليس معنى هذا زوال التجريدات الاصلاحية فى الأيديولوجية العربية عامة ، إنما معناه فحسب ، أن هناك إجابات جديدة تخطت تلك المرحلة القديمة من رحلة الفكر العربى خلال هذا القرن . ولكن .. مع هذه الرحلة ، تطورت الخلافات الأيديولوجية من خلافات حول الموقف من الشرق والغرب ، من الاسلام والمسيحية ، من الدعوة الاسلامية والدعوة العربية ، كما كان الحال فى القرن الماضى ، الى خلافات حول القومية والامبريالية ، حول الاقتصاد الليبرالى والاقتصاد الموجه ، حول الأصالة والعصرية الى غير ذلك . وهكذا انتقلت الخلافات الأيديولوجية من التجريدات العامة — كما ذكرت — الى اجتهادات حول برامج عمل ، وطرائق نضال . بل ما أكثر ما تحول سلاح النقد — كما يقال — الى نقد بالسلاح .

ولا شك أن هذا الاتجاه العيني فى الفكر والأيديولوجية العربية عامة يرجع الى التغيير الهيكلى فى أوضاع العالم العربى ، فى اطار التغييرات الدولية فى عصرنا . إن التغيير فى العالم العربى هو محصلة لعوامل قومية وعالمية . وكذلك شأن الأيديولوجية العربية . ولسنا نستطيع أن نتفهم هذه الأيديولوجية بمعزل عن تفاعل وتداخل هذه العوامل العربية والعالمية .

ولقد أفضى هذا التغيير فى الواقع العربى ، وفى الأيديولوجية العربية الى تغيير كذلك في منهج دراستها . فلقد كانت هذه الدراسة — وخاصة دراسة الأيديولوجية — شبه احتكار لما نسميهم بالمستشرقين الذين كانت تتركز اهتماماتهم على الاتجاهات الأيديولوجية العامة وخاصة الدينية منها . وكانوا يدرسونها — فى أغلب الأحيان — دراسة نصية بمعزل عن حقائق الواقع الذى تنتسب اليه . على أن هذه الدراسات الاستشراقية ما لبثت أن أفسحت المجال لدراسات اخرى تهتم بدراسة الأيديولوجية العربية

فى إطار التكوينات الاجتماعية العربية وديناميتها وميكانزماتها (آلياتها) الخاصة . وهكذا اخذ علماء السياسة والاجتماع مكانة المستشرقين القدماء . الا أنهم — وخاصة فى أوروبا الغربية وأمريكا — ورثوا كثيرا من الحدود القاصرة للمنهج الاستشراق . فبرغم تجاوزهم للتحليل النصى ، واستشرافهم للتحليل الاجتماعى ، فانهم لم يتعمقوا فى ظواهر الأيديولوجية العربية ، بل وقفوا منها موقفا مسطحا أو جانبيا ، أو فوقيا متعاليا ، فى كثير من الأحيان ، بل اكاد أقول ، ووقفوا موقفا زائفا مغرضا فى كثير من الأحيان الأخرى كذلك .

ولعل هذه خلاصة ما انتهت اليه ندوة أخرى عقدت فى سبتمبر الماضى فى جامعة هَلْ بانجلترا ، تعرضت بالتحليل النقدى لكثير من الدراسات الأوروبية والأمريكية المتعلقة بالأوضاع العربية عامة[1] .

وليس حكما متعسفا على حركة الاستشراق ، أن نقول بأنها — رغم ما قدمت من جهود طيبة جادة فى مجال تحقيق النصوص العربية والتأريخ لها — كانت تتحرك كذلك — فى كثير من الأحيان — فى إطار أغراض الاستعمار ومصالحه . وليس حكما متعسفا كذلك أن نقول إن أغلب هذه الدراسات الأوروبية والأمريكية الحديثة المتعلقة بالبلاد العربية وخاصة أمثال دراسات فاتيكيوتس وبرنارد لويس وجرونباوم وبايندر ولاكور وصفران وغيرهم لا تزال تتضمّن لا فى أحكامها فحسب بل مناهجها كذلك — رغم مظهرها الموضوعى الشكلى — نفس الأغراض والمصالح الاستعمارية بل والصهيونية .

والمؤسف أن تصبح هذه الدراسات مراجع أساسية فى بعض جامعاتنا العربية ، وإلهاما لبعض كتابنا ، بل يستقبل أصحابها فى بعض بلادنا العربية استقبال المودة والتبجيل . ولهذا قد يكون من الضرورى أن نتصدى لمثل هذه الدراسات بالتحليل والفضح المنهجى العلمى ، سعيا وراء تحديد منهجى صحيح لمعرفة أنفسنا ، معرفة تاريخنا ، معرفة واقعنا الحى الذى تعبر عنه أيديولوجياتنا المتصارعة .

على أنه من الواجب قبل أن ندخل فى تحليل نقدى لمنهج دراسة الأيديولوجية العربية أن نحدد أولا ماذا نعنيه بالأيديولوجية . ما نقصده بالأيديولوجية ، ليس هو المفهوم الصحيح الذى عرض له ماركس فى (الأيديولوجية الألمانية) أى الوعى الزائف بالواقع . وإنما أقصد مفهوما أكثر عمومية ، ما أكثر ما استخدمه ماركس كذلك واستقر عليه كذلك الباحثون الماركسيون ، وهو التصورات والقيم والأذواق والحساسيات التى تشكل رؤية عامة موحدة متماسكة أو شبه موحدة شبه متماسكة) ، والتى تنعكس فى المسلك القومى والاجتماعى سواء من الناحية النظرية أو التطبيقية أى الأيديولوجية بدون حكم تقييمى .

فى إطار هذا المعنى العام لمفهوم الأيديولوجية ، سأحاول أن أعرض لسبع ملاحظات منهجية أساسية فى دراسة قضية الأيديولوجية العربية .

أولا : لعل المشكلة الأولى تصلح أن توضع فى شكل سؤال هو : هل هناك إيديولوجية عربية واحدة ، يمكن أن تعتبر « الأيديولوجية العربية » ، أم أن هناك أيديولوجيات عربية متعددة ومختلفة .

(١) قدمنا ملخصا لهذه الندوة فى مجلة قضايا عربية عدد ٩ سنة ١٩٧٥ .

وبتعبير آخر ، هل نستطيع القول بأن هناك أيديولوجية عربية نوعية أو خاصة ، تعكس وتعبر عن المشخصات النوعية الخاصة للعرب كأمة فى دور التكوين من الناحية السياسية ؟ أم أن هناك أيديولوجيات عربية مختلفة باختلاف البلاد العربية ، وباختلاف الأوضاع الاجتماعية فى كل بلد عربى ؟

والحق ، أن قصر مفهوم الأيديولوجية على أحد هذين البعدين ، كما يفعل بعض الباحثين — ممن أشرت اليهم — يؤدى إما الى تعميم مجرد مخل ، أو الى تجريبية ضيقة .

فهناك بغير شك أيديولوجية عربية تعبر عما يمكن أن نعتبره أمة عربية فى دور التكوين من حيث الوحدة السياسية ، أمة ذات تاريخ جغرافى — سياسى مشترك ، ينعكس فى ثقافة مشتركة ، ولغة مشتركة ، وإن كانت سوقها الاقتصادية المشتركة ، لم يتحقق لها التكامل والوحدة بسبب عوامل وتدخلات خارجية ، وخارجية — داخلية .

من هذه السمات الموضوعية نشأ اتجاه أيديولوجى قومى عام ، وبخاصة فى مجال الثقافة وفى كثير من المواقف السياسية . على أن قصر الأيديولوجية العربية على هذا البعد وحده ، يفضى الى إغفال حقائق العالم العربى المتنوع الأوضاع سواء من الناحية السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية . فهناك من الاتجاهات الأيديولوجية فى العالم العربى . وتفريعات لهذه الاتجاهات بقدر ما هناك من تكوينات اجتماعية مختلفة على مستوى البلد العربى الواحد وعلى المستوى القومى العام .

إن الاسلام — مثلا — هو بغير شك قسمة من القسمات الأساسية المشتركة للأيديولوجية السائدة فى الواقع العربى الراهن . ولكن هل نستطيع أن نقول إن الاسلام هو جوهر الأيديولوجية العربية ، أو هو الأيديولوجية العربية كما يقول هؤلاء الدارسون ؟ هناك بغير شك محاولات لتفسير الأيديولوجية العربية تفسيرا اسلاميا خالصا . ولكن الأيديولوجية العربية ليست الاسلام وحده . وفضلا عما يتسم به هذا التفسير من الناحية المنهجية من محاولة تفسير الأيديولوجية بالأيديولوجية ، وهذا منهج وصفى قاصر ، وليس منهجا تفسيريا ، فانه من التعسف كذلك ان نحدد مفهوما واحدا مشتركا للاسلام فى التطبيق الحى فى مختلف البلاد العربية . ولنتساءل ببساطة وصراحة : أى إسلام نقصد ؟ هل النصوص الدينية التى تتمثل فى القرآن الكريم والحديث الشريف . أو هو التفاسير والاجتهادات المختلفة لهذه النصوص والتى تعبر عن نفسها فى مختلف الملل والنحل والمذاهب والمواقف أو هو الرؤى والقيم الحية التى تمارسها الشعوب فى كل بلد عربى . الاسلام كنصوص ، او الاسلام كثقافة وحضارة ممارسة ، أو الاسلام كمؤسسة حكم تستخدمها بعض الحكومات العربية كوسيلة لدعم مشروعيتها السياسية والاجتماعية ، وبسط سلطانها وحماية مصالحها .

وفضلا عن هذا ، فان الاسلام ، وان كان كما ذكرت بعدا إيديولوجيا سائدا فى مختلف البلاد العربية ، فانه فى كل بلد عربى له تنويعاته وظلاله المختلفة باختلاف هذه البلاد . فالاسلام مثلا — فى شمال افريقية والجزائر خاصة — يرتبط ارتباطا حميما بالدلالة القومية لنضال الشمال الأفريقى العربى . على حين أن هذا النضال فى البلاد العربية المشرقية يتخذ دلالة عربية أساسا . ولعلنا نستطيع أن نفسر

هذا باختلاف طبيعة هذا النضال فى المشرق والمغرب . ففى المشرق كان موجها فى بدايته ضد السيطرة العثمانية ، أى ضد سلطة اسلامية . ولقد شارك فيه كثير من المسيحيين العرب ، فى حين أنه فى المغرب — عامة — كان ضد السيطرة الفرنسية والايطالية . لهذا تغلب الطابع العربى فى النضال التحريرى المشرق ، وتغلب الطابع الاسلامى الدينى فى النضال التحريرى المغربى . إننا بغير شك نجد هذا الطابع الدينى الاسلامى فى تيارات فكرية فى مختلف البلاد العربية ، ولكننا نجد كذلك هذه التفريعات والتمايزات التى لا نستطيع أن نتغافل عنها لو أردنا أن ندرس هذه التيارات دراسة موضوعية . الدين الاسلامى فى الممارسة الحية فى مصر مثلا يرث بعض الطقوس والتقاليد الفرعونية القديمة وخاصة فى المناطق الزراعية الفلاحية .

فاذا تناولنا قسمة أخرى من القسمات الأيديولوجية هى القومية سنجدها كذلك تتضمن أكثر من بعد واحد . هناك بغير شك قومية عربية واحدة فى دور التكوين من حيث الوحدة السياسية . ولكن هناك بغير شك كذلك نزعات قومية عربية محلية تكونت وتميزت بميزات محلية خاصة لملابسات وظروف سياسية واجتماعية وتاريخية متنوعة . بل هناك داخل هذه القوميات المحلية بعض الأقليات القومية كذلك . فهل باسم هذا التيار القومى العام نتغافل عن هذه الخصائص القومية المحلية ، وتنوعاتها الداخلية ، أو هل باسم هذه الخصائص القومية المحلية نتغافل عن هذا التيار القومى العام . لعلنا نجد هذين الموقفين اللذين يستبعد كل منهما الآخر منعكسا لا فى بعض هذه الدراسات الأوروبية والأمريكية فحسب بل فى الأيديولوجيات المتصارعة فى عالمنا العربى كذلك . فهناك مفهوم قومى مثالى يرى الوحدة ولا يرى التمايز والاختلاف والتنوع ، وهناك مفهوم اقليمى شوفينى يرى التمايز والاختلاف والتنوع ولا يرى الوحدة . ولكن هناك بغير شك مفهوما ثالثا يرى التمايز والاختلاف والتنوع فى اطار الوحدة ، ويرى الوحدة عبر هذا التمايز والاختلاف والتنوع ، ويدرك القومية العربية كعملية نضالية تاريخية ديمقراطية ذات أبعاد ومستويات مختلفة .

خلاصة الأمر ، أن لكل بلد عربى خصوصياته ومميزاته ، كما أن بين مختلف البلاد العربية خصوصيات ومميزات مشتركة وشاملة. وأن الدراسة الصحيحة للأيديولوجية العربية هى تلك التى تحسن إدراك العام والخاص وتحسن تحديد العلاقة بينهما والتى لا تلغى العام باسم الخاص ، ولا تلغى الخاص بإسم العام . هناك أيديولوجية عربية واحدة مشتركة على المستوى العربى القومى العام ، وهناك أيديولوجيات عربية متنوعة على مستوى كل بلد عربى ، وهناك ايديولوجيات عربية متنوعة ومشتركة كذلك على المستوى القومي العام . وبين هذه التيارات الأيديولوجية صراعات وتفاعلات فى مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . ولا سبيل الى تفهم الأيديولوجية العربية تفهما صحيحا الا بدراستها فى هذا السياق الجدلى الحى .

ثانيا : أما الملاحظة المنهجية الثانية فتتعلق بمفهوم سائد فى أغلب الدراسات الأوروبية والأمريكية يفسر نشأة الأيديولوجية العربية الحديثة بعامل واحد هو تأثير الغرب الأوروبى . ويتبنى هذا المفهوم — للأسف — كثير من علمائنا العرب . ولعل من أبرزهم الأستاذ عبد الله العروى فى كتابيه « الأيديولوجية

العربية المعاصرة » و « أزمة المثقفين العرب » المترجم الى العربية بعنوان « العرب والفكر التاريخى »[*] .

فى هذين الكتابين ، وخاصة الأول منهما ، يذهب الأستاذ العروى الى تصنيف الأيديولوجية منذ القرن التاسع عشر حتى الآن الى اتجاهات رئيسية ثلاثة :

الاتجاه الدينى ويرمز اليه بالشيخ محمد عبده والاتجاه الليبرالى ويرمز اليه بلطفى السيد والاتجاه التقنى ويرمز اليه بسلامه موسى . وعبد الله العروى لا ينكر الجذور الاجتماعية التى انبثقت عنها هذه الاتجاهات ، ولكنه يهون منها ، ولا يرى فيها الا جذورا سطحية غير مباشرة . أما الجذور الحقيقية لهذه الاتجاهات الأيديولوجية فهى التكوينات الاجتماعية الأوروبية « أن فكرنا — كما يقول — يستند باديء بدء الى بنية اجتماعية تستثيره من بعيد » و « ان كل حكم على محمد عبده ولطفى السيد وسلامة موسى يجب أن يكون حكما على مرحلة من مراحل الغرب ذاته[1] » وعلى هذا فهو يكاد يرى أن الأيديولوجية العربية مستقلة عن حركة المجتمع الذى تتحدث عنه أى المجتمع العربى ، وأن دراستها إنما تكون فى ضوء البنية الاجتماعية الغربية .

والخطأ الأساسى فى هذا المنهج إنما ينبع من نظريته الفينومونولوجية الميكانيكية لمفهوم التأثير الثقافى والاجتماعى . فالحق أن التأثير الثقافى والاجتماعى هو محصلة معقدة لميكانزمات أو آليات خارجية وداخلية . ولكن العامل الحاسم إنما هو العامل الداخلى للتكوينات الاجتماعية . لا شك أن هناك تأثيرا للحضارة الغربية على الأيديولوجية العربية . ولكن ليس على هذا النحو الميكانيكى ، الأحادى الاتجاه[2]

هناك بغير شك فى الأيديولوجيات العربية تيارات ومواقف بل أشكال تعبير هى ثمرة تأثيرات أوروبية مباشرة ، ولكن حتى هذه ، ما كان يمكن أن يتحقق لها نجاحها وازدهارها الاجتماعى ما لم يتوفر فى المجتمعات العربية نفسها ما يتيح لها ذلك النجاح والازدهار . ولهذا فلا يمكن أن تدرس باعتبارها مجرد ثمرة تأثير خارجى أوروبى لو حرصنا على أن تكون دراستنا لها دراسة موضوعية .

على أن هذه التيارات الفكرية أو الأيديولوجية الثلاثة التى يتحدث عنها الأستاذ العروى ، هى من ناحية ، استمرار ابداعى — فى ظروف تاريخية جديدة — لتراث عربى قديم . إن فى مقدورنا بيسر أن نعود بفكر الشيخ محمد عبده الى الفكر المعتزلى ، وبالاتجاه الليبرالى العقلانى للطفى السيد الى الاتجاهات الأرسطية العربية القديمة عند فلاسفة من أمثال الكندى والفارابى وابن رشد ، وبفكر سلامة موسى العلمانى الى ابن خلدون وابن الهيثم وجابر بن حيان . إن التراث العربى القديم فى اتصاله وانقطاعه ، فى تعابيره الظاهرة وحياته الباطنة فينا ، هو مصدر خصب ملهم ، مؤثر فى التيارات الأيديولوجية العربية الحديثة . ولقد كان استلهام هذا التراث بعد أساسيا من أبعاد الموقف الصراعى

(*) وضع هذا الكتاب أصلا بالعربية ثم ترجم الى الفرنسية بعد إضافة بضع دراسات اليه .

(١) عبد الله العروى : الأيديولوجية العربية المعاصره ص ٧٤ — ص ٧٦ .

(٢) راجع قضايا عربية عدد ٢ سنة ١٩٧٤ مقال عن عبد الله العروى للكاتب نفسه .

العرف من أوروبا ، أوروبا الفكر وأوربا الغزو الاستعمارى وكان مصدرا أساسيا من مصادر تأكيد الهوية العربية وتنميتها .

على ان هذه التيارات الثلاثة التى يمثلها الشيخ محمد عبده ولطفى السيد وسلامة موسى هى ثمرة أوضاع اجتماعية عربية فى ذاتها ولذاتها ، أى فى تكويناتها التاريخية الخاصة ، وفى تفاعلها وصراعها سلبا وايجابا مع الحضارة الأوروبية . لقد تشكلت وتطورت هذه التيارات الثلاثة من أرض تراث عربى قديم ، وعلى أرض واقع اجتماعى وقومى وفى إطار ملابسات تاريخية عالمية . ولهذا فانه قصور ميكانيكى ان ترد الأيديولوجية العربية بتياراتها المختلفة الى تأثير أو مؤثر واحد ، هو الحضارة الأوروبية ، بل هى نظرة مثالية أن تنتسب هذه الأيديولوجية الى واقع اجتماعى غير واقعها . ان نشأة القومية العربية لم تكن مجرد صدى لنشأة القوميات الأوروبية ، وكذلك نمو الفكرة القومية ليست صدى لنمو الفكرة القومية الأوروبية كما يزعم بعض الدارسين وإنما هى ظاهرة موضوعية نشأت فى أوروبا كما نشأت فى البلاد العربية نتيجة لنضج عوامل اجتماعية وتاريخية محددة . ففى عام ١٩٢٠ قام فى مصر — على سبيل المثال — بنك هو بنك مصر ، كما قام فى مصر عام ١٩٢٢ حزب هو الحزب الشيوعى المصرى . هل نقول إن هاتين المؤسستين كانتا مجرد انعكاس لمؤسسات أوروبية مشابهة ، أم كانتا تعبيرا عينيا عن نمو البورجوازية الوطنية من ناحية ، ونمو الطبقة العاملة واحتدام الصراع الطبقى والوطنى فى مصر من ناحية أخرى . إن القول بالتشابه أو التماثل أو التأثير لا يمكن أن يفسر هذه الظواهر تفسيرا موضوعيا . إن التأثير هناك بغير شك . ولكنه ليس كل ما هناك . هذه هى القضية .

إن الأيديولوجية أو الأيديولوجيات العربية كانت ولا تزال محصلة الصراع العربى من أجل تحديد الهوية القومية والاجتماعية وتجديدها . إنها محصلة صراعات قومية واجتماعية بين قوى وطبقات داخلية ، وبين قوى داخلية وخارجية . ولقد كان للحضارة الأوروبية تأثير فى الأيديولوجيات العربية . ولكنه كان تأثيرا ايجابيا فى بعض الأحيان وسلبيا فى أغلب الأحيان . ولعل إيجابيته أن تكون إيجابية غير مباشرة من حيث أنها تنشيط واستفزاز لقوى التحدى والتصدى والمواجهة والتساؤل والتعرف والعمل والابداع . الا أن تأثيره السلبى كان مباشرا ، من حيث محاولات إجهاضه للثورة العربية سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا بمختلف وسائل القهر والقمع والتضليل والتعسف .

على أنه لا يمكن بمفهوم التأثير وحده إيجابا أو سلبا أن نفهم موضوعيا ديناميات وميكانزمات الأيديولوجية العربية . إن مثل هذا المفهوم يكاد يفضى فى التحليل الأخير الى حتمية التبعية الفكرية وطمس المعالم الثقافية والأيديولوجية الخاصة . ويكاد هذا المفهوم فى المجال الأيديولوجى أن يلتقى مع مفهوم آخر فى المجال الاقتصادى هو مفهوم المركز والمحيط الذى يقول به بعض الباحثين من أمثال سمير أمين . إنه مفهوم ميكانيكى جامد يغفل كل عوامل الصراع على المستوى الذاتى والموضوعى على السواء ويجعل تبعية اقتصاديات البلاد النامية للسوق الامبريالية الرأسمالية ، تبعية شبه قدرية ولا فكاك منها .

على أن نقدنا المنهجي لمفهوم التأثير لا يعنى فى الحقيقة — كما أشرنا من قبل — إنكاره أو إغفاله ، وإنما يعنى فحسب ألا يكون هو المصدر الأساسى لتفسيرنا للظواهر الأيديولوجية . إن التأثير الأوروبى الخارجي ، لا ينبغى ان يلغى العوامل الذاتية — الموضوعية الداخلية . على أن هذه العوامل الذاتية — الموضوعية الداخلية لا ينبغى ان تلغى بدورها التأثير الأوروبى . هل هو موقف تكميلى Complémantaire أو انتقائى ؟ لا.. بالطبع. فكما ذكرت فى البداية، أن الأولية والأولوية فى دراسة الظواهر الاجتماعية إنما تكون فى اكتشاف القوانين الداخلية لهذه الظواهر دون اغفال للملابسات والظروف الخارجية .

ثالثا: الملاحظة الثالثة هى أن التخطيط التجريدى هو القسمة المشتركة بين أغلب الدراسات حول الأيديولوجيا العربية . فلقد أشرت فى الملاحظة السابقة الى المقولات الثلاث للاتجاهات الأيديولوجية العربية التى يقول بها الأستاذ العروى وهى الدينية والليبرالية والتقنية ولعل أغلب الدارسين يتبنون بشكل أو بآخر هذه المقولات أو ما يقترب منها . فالدكتور أنور عبد الملك — مثلا — يعرض لاتجاهين أساسيين فى الفكر العربى المعاصر فى مصر خاصة هما : الأصولية الاسلامية والليبرالية . ثم يقسم كل اتجاه منهما الى جناحين : جناح يمينى وجناح يسارى . فالاخوان المسلمون يمثلون — عنده — الجناح اليمينى من الأصولية الاسلامية ، على حين يمثل الاتجاه القومى البعثى والناصرية الجناح اليسارى . أما التيار الليبرالى فجناحه اليمينى تمثله البورجوازية الوطنية وجناحه اليسارى تمثله التيارات الاشتراكية والماركسية . والحقيقة أن مثل هذه التصنيفات سواء تصنيف الأستاذ العروى أو د . أنور عبد الملك تعبر عن تبسيطية وتخطيطية تعجز عن إدراك ما فى الواقع العينى الحى للأيديولوجية العربية من تعقيد وخصوبة . فقد نستطيع مع العروى ان نعتبر حزب الدستور وأبو رقيبة فى الاطار العام للاتجاه الليبرالى الذى يرمز اليه بلطفى السيد ، وقد نستطيع ان نعتبر حزب الاستقلال وعلال الفاسى — مع تحفظات كثيرة — فى إطار الاتجاه العام الاسلامى الذى يرمز اليه بالشيخ محمد عبده وكذلك الأمر فيما يتعلق بابن باديس الذى يعده معظم الكتاب مجرد امتداد للشيخ محمد عبده ورشيد رضا . وقد نجد فى بن بركة — كما يذهب العروى — ذات الاتجاه الذى يرمز اليه بسلامة موسى . على أننا فى الحقيقة — بهذه التقسيمات المبسطة والتعميمات المجردة — قد نغفل عن رؤية التمايزات والتلوينات والظلال بل والتداخلات فى هذه التيارات المختلفة . إننا نجد فى بن باديس وحركته خاصة بين ١٩٢٠ الى ١٩٤٠ قسمات واضحة من الاتجاه الاصلاحى الدينى عند الشيخ محمد عبده ورشيد رضا . ولكننا نجد فى بن باديس مضمونا سياسيا ودلالة اجتماعية حركية قد لا نجدها فى فلسفة الشيخ محمد عبده بل قد تتناقض عمليا معه . إن النظر الى بن باديس من الناحية الاصلاحية الدينية فحسب يعنى إدراك بعد واحد من أبعاد حركته . فالأيديولوجية الدينية عند الشيخ محمد عبده كانت تجديدا للاسلام ، فى إطار موقف اجتماعى اصلاحى . ولم تكن تتضمن وخاصة بعد فشل الثورة العرابية أى موقف مناهض للاحتلال البريطانى لمصر . على حين أن الحركة الدينية عند بن باديس ، كانت الى جانب طابعها الدينى ، وطابعها الاصلاحى محاولة لتأكيد الذاتية الوطنية الجزائرية ومناهضة التوطين الفرنسى والاستيعاب الفرنسى والاحتلال الفرنسى ، أى كانت فى جوهرها ذات بعد سياسى نضالى كذلك . هناك بغير شك ما يجمع

بين محمد عبده وبن باديس ، ولكن هناك ما يميز بينهما على أرضية الظروف الموضوعية الخاصة . إن ما تفعله التخطيطية التجريدية هو طمس معالم هذه القسمات الموضوعية المتمايزة .

بن بركة مثلا .. هل هو مجرد امتداد للتيار التقنوى لسلامة موسى ؟ كانت حركته خروجا على حزب الاستقلال ، وصياغة لحزب ذى اتجاه وطنى ديمقراطى مستقل . هل تستطيع فلسفة هذا الحزب وحركيته أن تفسر فحسب بالاطار الفكرى لسلامة موسى حتى ولو كان مجرد رمز فضفاض ؟ إن التنظيم السياسى بعد من أبعاد الأيديولوجية إنه أيديولوجية عملية . فهل تنضوى هذه الأيديولوجية العملية التنظيمية فى الرمز الفضفاض لسلامة موسى ؟ أعتقد أنها تختلف عنه كثيرا فكريا وحركيا .

وأين نضع فى مقولات الأستاذ العروى المنصورى والعنانى فى مصر ، وعفلق فى سوريا وعشرات غيرهم ممن يمثلون تيارات فكرية مختلفة . والى أى حد نستطيع أن نقول مع أنور عبد الملك أن الاتجاه الناصرى يمثل جناحا يساريا من الأصولية الاسلامية . ما أعتقده هو أن الاتجاه الدينى برغم توفره فى التجربة الناصرية لا يمكن أن يفسر لنا أى قسمة من قسماتها الأساسية . وكذلك حزب البعث ، على أى أساس يمكن أن نعتبره جناحا يساريا للأصولية الاسلامية . بل لعلنا نلاحظ فى تصنيف د . عبد الملك ارتكازا حينا الى التصنيف الأيديولوجى للأيديولوجية وارتكازا حينا آخر الى التصنيف الاجتماعى . فالناصرية أصولية إسلامية يسارية . والبورجوازية الوطنية ليبرالية يمينية !!! مع أنه لو ارتكز على التصنيف الاجتماعى بشكل متسق لوجد فى الناصرية شريحة من شرائح البورجوازية الوطنية ، ولو ارتكز على التصنيف الأيديولوجى المتسق لوجد فى البورجوازية بعض اتجاهات اصولية اسلامية . ما أكثر ما تفضى اليه التخطيطية المجردة من أخطاء بل عجز عن التفسير .

بل لعلى أقول أن التقسيمات الثلاثة التى يقول بها الأستاذ العروى لا تمثل فى ذاتها تقسيمات متمايزة تماما عن بعضها البعض لو نظرنا اليها من الزاوية الاجتماعية لا من الزاوية الأيديولوجية المجردة . فما أكثر ما نجده بينها من تداخلات . بل أكاد أقول بأنه لا توجد بينهما تمايزات جوهرية برغم الاختلافات المظهرية . ذلك أن التيار الدينى لمحمد عبده ، والتيار الليبرالى للطفى السيد والتيار التقنى أو العلمانى لسلامة موسى فروع من شجرة اجتماعية متقاربة الجذور . إن ثلاثتهم — فى التحليل الأخير — شرائح من الطبقة البورجوازية بفئاتها المختلفة . نستطيع أن نتبين بينهم جميعا موقفا سياسيا واجتماعيا اصلاحيا وسطيا . قد نضغط على الجانب الدينى عند الشيخ محمد عبده والجانب الليبرالى عند لطفى السيد والجانب العلمانى التقنى عند سلامة موسى . ولكن ثلاثتهم يمثلون دعوة عقلانية ليبرالية اصلاحية فى الأساس . لسنا نغفل التمايز الفكرى بينهم . بل لعلنا نرده الى فروق فى المواقع الاجتماعية ، ولكننا لا نرى فى هذا التمايز مقولات ثلاث تصنف بمقتضاها اتجاهات الأيديولوجية العربية كلها . وتغفل بمقتضاها كذلك سائر المقولات والتصنيفات التى قد يكون تمايزها أكثر جذرية . كان الشيخ محمد عبده يقف ضد الثورة على الاحتلال الانجليزى بعد فشل ثورة عرابى ، ويدعو الى الاصلاح المتدرج عن طريق النخبة المتعلمة وكان يسعى الى تسييد العقلانية فى شئون الدين . وكان لطفى السيد يدعو الى سلطة وسطى

يسميها سلطة الامة ، بين السلطة الشرعية وهى سلطة الخديوى ، والسلطة الفعلية وهى سلطة الاحتلال . وكان يقف بحسم ضد الثورة أو التمرد على السلطتين الشرعية والفعلية . وكان سلامة موسى يدعو الى الاشتراكية فى اطار فضفاض يجمع بين نيتشه وداروين وبرناردشو ، اشتراكية اصلاحية فابية . اشترك فى الحزب الاشتراكى عام ١٩٢٠ ولكنه رفض الاشتراك فى الحزب الشيوعى الذى تأسس عام ١٩٢٢ . وظلت دعوته بعد ذلك هى دعوة العقلانية والاصلاحية . إن هذه التيارات الثلاثة تتحرك فى إطار فكر بورجوازى متأرجحة بين شرائحه وفئاته العليا والوسطى والدنيا . ولهذا تتمايز مواقفها وتتداخل فى اطار ليبرالى ــ عقلانى اصلاحى واحد .

ولكن هناك خارج هذه الدائرة أو هذا الاطار ، اتجاهات فكرية وأيديولوجية أخرى ، أكثر راديكالية .

كانت هناك الحركة الماركسية ، ممثلة فى أمثال مصطفى حسنين المنصورى ومحمد عبد الله عنان والعنانى وغيرهم . حقا ، قد نستطيع أن نقول بأن التيارات التى يرصدها ويصنفها الأستاذ العروى هى التى كان لها البروز والتأثير والسيادة . ولكن هذا من الناحية الموضوعية العلمية لا يبرر اغفال التيارات الأخرى التى كان لها بغير شك دور فى تنمية الفكر الاجتماعى والقومى . فضلا عن أن هذا التصنيف لا يستطيع أن يوضح لنا حقيقة العملية الاجتماعية الحية التى يعبر عنها هذا التصنيف ولا عن حدود التمايز والتداخل فى التصنيف .

إن كل دراسة علمية موضوعية تستلزم التصنيف بغير شك . ولكن ينبغى أن تنبع تصنيفاتنا ــ لا عن دراسة التمايزات الفكرية المجردة وحدها ــ بل من تحليل الواقع الاجتماعى نفسه كذلك بل أساسا . إن انتساب تيار الإخوان المسلمين ــ مثلا ــ الى الأصولية الإسلامية أو الى فكر الشيخ محمد عبده أو رشيد رضا ، لا يكفى وحده لتفسير هذا التيار فى تصوراته الذهنية وسلوكه السياسى العملى ، وتشكيله التنظيمى . هل نستطيع بهذا الانتساب الأيديولوجى وحده أن نفسر مثلا تعاونهم فى أعوام ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ مع أشد قوى الفكر الرجعى فى مصر ، ثم مشاركتهم عام ١٩٥٠ ــ ٥١ ــ ٥٢ فى المعارك المسلحة ضد الاحتلال البريطانى ، ثم مناهضتهم عام ٥٢ ــ ٥٤ لقانون الاصلاح الزراعى ، ثم مناهضتهم المستمرة وخاصة عام ١٩٥٤ لثورة يولية . وهل نستطيع أن نفسر قاعدتهم الجماهيرية النسبية ، وخاصة بين جماهير البورجوازية الصغيرة فى المدن ، وأن نفسر الاتجاهات المختلفة داخلهم بمجرد الانتساب الدينى ؟! ما أعتقد ذلك . الأمر يحتاج الى تفسير أعمق من الناحية الاجتماعية .

إن الخطأ الأكبر فى هذه التقسيمات والتصنيفات الأيديولوجية . أنها تقيم هذه التقسيمات والتصنيفات على أساس أيديولوجى خالص . أى أنها تفسر الأيديولوجية بالأيديولوجية ، ولا ترجعها الى أساسها الاجتماعى ، فضلا عن أنها ــ كما رأينا فى الملاحظة السابقة ــ قد ترجعها الى أساس اجتماعى خارجى غير أساسها الحقيقى .

إنها نظرة فوقية الى الأيديولوجية تفضى بها الى تخطيطية تجريدية خالية من نبض الحياة .

رابعا : الملاحظة الرابعة فى كثير من الدراسات الأوروبية والأمريكية الخاصة بدراسة الأيديولوجية العربية ، أنها تتعامل بمفاهيم نظرية نابعة من سياق اجتماعى وتاريخى محدد هو السياق الأوروبى ، وتسعى لفرضها بشكل جامد على السياق الاجتماعى والتاريخى العربى . فمفهوم القومية — مثلا — فى الثقافة والحضارة الأوروبية الغربية الراهنة ، مفهوم يتضمن بعدا شوفينيا عنصريا مستمدا من الحركة القومية الأوروبية فى القرن الثامن والتاسع عشر . على حين أن القومية فى البلاد النامية عامة ، وفى البلاد العربية خاصة ، تتضمن بعدا دلاليا مختلفا كل الاختلاف ، هو البعد التحريرى المعادى للاستعمار والامبريالية والصهيونية . بل لعله يتضمن كذلك بعدا اجتماعيا هو العداء للرأسمالية أو على الأقل التناقض معها . حقا ، إن هذا لا ينفى اتجاهات ضيقة وعنصرية فى بعض الاتجاهات السياسية القومية الا أن هذه الاتجاهات لا تمثل المضمون الجوهرى لحركة التحرر والوحدة القومية العربية . ولعل هذا التمايز بين مفهوم القومية فى الخبرة الأوروبية ومفهومها فى خبرة البلاد النامية هو الذى دفع بعض الدارسين من أمثال د . أنور عبد الملك وجاك بيرك وماكسيم رودنسون الى صك مصطلح خاص متميز . فالـ Natianalisme تستخدم للمفهوم الأوربى والـ Natianalitarianisme تستخدم للمفهوم التحررى التقدمى . ولكن ما أكثر الدارسين الذين ما زالوا يخلطون بين المفهومين . والقضية فى تقديرى ليست مجرد خطأ منهجى فى دراسة الظواهر الاجتماعية المتمايزة المختلفة . بل إنها فى كثير من الأحيان محاولة لطمس حقائق النضال التحريرى فى البلاد النامية . فكثير من الدارسين — على سبيل المثال — يصورون الصراع بين البلاد العربية واسرائيل ، على أنه صراع بين قوميتين هما القومية العربية والقومية الاسرائيلية ، بالمفهوم الأوروبى التقليدى للقومية . وهم بهذا التصوير يجعلون من النضال العربى التحريرى عدوانا قوميا على قومية أخرى ضعيفة ، ساعين بهذا الى التعمية عن جوهر هذا النضال باعتباره نضالا تحرريا ضد الامبريالية .

مفهوم آخر هو الديمقراطية . ان الديمقراطية فى غرب أوروبا وأمريكا ، بدلالتها الليبرالية ، هى جزء من التكوين الاقتصادى والاجتماعى والتاريخى العام لمجتمعاتها . وهى تعبير عن نظام السوق الرأسمالية الحرة ، ففى مرحلتها الاحتكارية ، وهى ثمرة مرحلة طويلة من الصراع الطبقى ، وهى انعكاس لعلاقات القوى فى هذه المجتمعات . ولهذا فهى لا تصلح معيارا قياسيا مجردا لتقييم التجربة الديمقراطية فى البلدان النامية . ففى هذه البلاد التى تسعى لتجاوز تخلفها التاريخى سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا ، تتبع أشكال متنوعة من التجارب والخبرات الديمقراطية . إن جوهر التقدم فى هذه البلاد يرتبط بالقدرة على وضع خطة مركزية للتنمية المعجلة تقوم على المشاركة الواعية المنظمة للجماهير . والديمقراطية هى التشكيل السياسى لهذه العملية الاقتصادية والاجتماعية . وقد يختلف هذا التشكيل من مجتمع الى آخر بحسب ملابساته الاجتماعية الخاصة ، وعلاقات القوى فيه . ولكنها فى جوهرها ديمقراطية موجهة — كما يقال — وليست ديمقراطية ليبرالية بالمفهوم الأوربى . على أن هذا لا يعنى الغض من دلالتها الديمقراطية ، بل لعلها فى كثير من التجارب أن تكون أعمق ديمقراطية وانسانية من الديمقراطية الليبرالية حقا ، إن مثل

هذه الديمقراطية الموجهة يمكن — كما حدث فى كثير من التجارب — أن تؤدى الى مناهج تعسفية قمعية ، أو الى بيروقراطية دولة . على أن البديل ليس هو الشكل الليبرالى للديمقراطية الذى هو تعبير عن مضمون رأسمالى . إن الحل دائما هو دعم هذه الديمقراطية الموجهة من أسفل ، من القاعدة ، بمزيد من المشاركة الديمقراطية فى اتخاذ القرار العلوى فى مختلف المجالات ، بالارتفاع بالوعى السياسى والثقافى والانتاجى للجماهير ، حدًّا للبيروقراطية المركزية ، وتعميقا للديمقراطية الشعبية . إن أشكال الممارسة الديمقراطية ، كأشكال الحكم القومى ، هى ظواهر أيديولوجية تطبيقية ينبغى أن ندرسها ونقيمها فى سياقها الاجتماعى والتاريخى الخاص . ولا ينبغى أن نفرض عليها أشكالا أو أحكاما من سياق إجتماعى أو تاريخى مختلف . على أن هذا لا ينبغى أن يدفع بنا الى موقف استبعادى لكل التجارب الأخرى باسم هذه الخصوصية الاجتماعية أو التاريخية . إن اختلاف التجارب وتمايزها وخصوصيتها لا يعنى اقامة حوائط صينية بينها ، لا يعنى تقسيم العالم الى شرق وغرب على أساس جغرافى أو الى عوالم حضارية عنصرية يستبعد كل منها الآخر استبعادا تجريديا إطلاقيا . ولعلنا نجد هذا المسلك الفكرى عند بعض الدارسين نذكر منهم د . عبد الملك . فهو يغالى فى بعض كتاباته الى حد رفض الحضارة الأوروبية بكل تصوراتها ومفاهيمها ، بل إدانتها باسم خصوصية الحضارة الشرقية . إن التصورات والمفاهيم — وخاصة فى مجال الدراسات الانسانية والاجتماعية — تتسم — كما يقول — بالمركزية الذاتية الأوروبية ، أى أنها لا تتسم بالشمول والكلية الموضوعية العلمية ، وإنما هى تعبير عن هيمنة المصالح الأوروبية والحضارية عامة . و د . عبد الملك فى بعض الأحيان يعمم هذا الحكم على كل ما أنتجته الحضارة الأوروبية وخاصة منذ القرن التاسع عشر حتى الآن .

ولا شك أن كثيرا من التصورات والمفاهيم الأوروبية والأمريكية هى انعكاس لتجارب طبقية خاصة ، وتعبير عن مصالح طبقية خاصة كذلك . ولا شك كذلك أن دراسة التجارب الاجتماعية فى البلاد النامية تحتاج الى أدوات تصورية جديدة كما سبق أن ذكرنا . على أنه من التعسف أن نعمم الحكم هذا التعميم الاطلاقى ، وأن نرفض كل ما أنتجته الحضارة الأوروبية وأن نبحث لنا عن منحى فكرى ومنهجى مختلف ومتميز تماما . إن للحضارة الأوروبية اسهامات علمية تتميز بالشمول والكلية الموضوعية والتى يمكن التسلح بها لاكتشاف التنوع نفسه والخصوصية نفسها .

فلسنا نستطيع أن نقول مثلا أن الماركسية رغم أنها ثمرة من ثمرات الخبرة الأوروبية ، أنها مجرد تصور أوروبى للعالم وللتاريخ . إنها خلاصة كلية لخبرة انسانية شاملة ، وإن كانت تتضمن فى ذاتها معنى التنوع والخصوصية بل ضرورة التنوع والخصوصية فى تطبيقها الحى . إن التطبيق الماركسى فى أوروبا الصناعية المتقدمة، يختلف عن هذا التطبيق فى البلاد النامية بل لعله يختلف من بلد أوروبى الى بلد اوروبى آخر باختلاف التراث الثقافى والملابسات الموضوعية ، وعلاقات القوى الاجتماعية ، وكذلك الشأن فى البلاد النامية . إن الحرص على الخصوصية أو الأصالة فى دراسة الظواهر الاجتماعية وفى تنميتها ، لا يعنى العزلة أو الانعزال عن الخبرات الحضارية . إنما يعنى القدرة على الاستيعاب النقدى ،

والقدرة على الفعل والكشف والابداع والاضافة . إننا لا نرفض الحضارة الأوروبية بكل تصوراتها العلمية ومناهجها . ولكننا فى الوقت نفسه لا نستسلم استسلاما بليدا لهذه التصورات والمناهج ، وإنما نقف منها موقف النقد الايجابى أى التحليل الموضوعى التاريخى فى ضوء خبراتنا وممارستنا الحية . سبيلنا هو الحوار النقدى مع أنفسنا ومعها على أرض العمل والابداع .

خامسا : الملاحظة الخامسة أن كثيرا من الدراسات عن الأيديولوجية العربية الحديثة ، تكاد تقتصر على التعابير الرسمية المعلنة ، كالوثائق السياسية ، وخطب القادة وأحاديثهم ، ولا شك أن هذه بعض المصادر المهمة لدراسة الأيديولوجية . إنها ليس كما يذهب بعض الدارسين مجرد ديماجوجية . إنها بغير شك تعبر عن شيء . ولكنها لا تكفى وحدها للتعبير عن التجربة السياسية والاجتماعية فى شمولها وصراعيتها بل ما أشد قصورها كذلك عن تقديم صورة موضوعية لحقيقة الأيديولوجية الرسمية نفسها ، وما أشد قصورها عن تقديم صورة موضوعية للظواهر الأيديولوجية المتصارعة فى المجتمع الواحد . صحيح ... أن الأيديولوجية السائدة تتجسد دائما فى الدولة كما يقول انجلز . ولهذا فان دراسة الدولة فى سلوكها النظرى والتطبيقى على السواء هو حجر الزاوية فى دراسة الأيديولوجية السائدة . ولكن الأيديولوجية تتجسد كذلك فى أشكال ومضامين متنوعة ومتناقضة فى مستويات أجهزة الدولة المختلفة ، فضلا عن الساحة الاجتماعية بكل ما يجرى فيها من تعابير فكرية أو أدبية أو فنية أو سلوكية .

وفضلا عن هذا ، فما أكثر ما نجد تناقضا بين الأيديولوجية المعلنة رسميا والأيديولوجية فى التطبيق . وقد أذكر مثالا على ذلك ما نقرؤه فى نص ميثاق العمل الوطنى فى مصر من تبن للاشتراكية العلمية ، وما سمعناه من كثير من التصريحات الرسمية من أنه لا توجد غير اشتراكية واحدة هى الاشتراكية العلمية ، وأنه لا يوجد ما يسمى اشتراكية عربية ، وانما هناك طريق عربى للاشتراكية . أما فى التطبيق فاننا نجد فى مناهج الدراسة سواء فى مستوى التعليم العام أو الجامعى ، موقفا فكريا مختلفا تماما ، بل قد نجد عداء صريحا للاشتراكية العلمية ودعوة صريحة لما يسمى بالاشتراكية العربية . هذا فى مجال الأيديولوجية النظرية ، أما فى الأيديولوجية العملية ، سواء فى مجال التشريع أو التنظيم السياسى أو علاقات الانتاج السائدة ، فاننا نجد كذلك التناقض بين النظرية المعلنة رسميا ، والتطبيق الرسمى لها .

نفس الأمر فيما يتعلق بمفهوم القومية العربية ، قد نجد مفهوما علميا ديمقراطيا فى التعابير النظرية ، ومفهوما مثاليا غير ديمقراطى فى الممارسة السياسية .

إن دراسة الأيديولوجية لا تتكامل بدارسة الوثائق أو التصريحات الرسمية ، لا تتكامل بدراسة الأوراق والكتب ، وإنما بمتابعتها فى تجسيداتها العملية التطبيقية ، واكتشاف العلاقة بين جانبها النظرى وجانبها التطبيقى .

على أن الأمر لا يقف عند التناقض بين الأيديولوجية النظرية والأيديولوجية التطبيقية ، وإنما يمتد كذلك خارج هذه الأيديولوجية الرسمية أو المهيمنة نظريا وتطبيقيا . فخارج ما يمكن أن نسميه بالأيديولوجية السياسية المهيمنة هناك الأيديولوجية الاجتماعية أو المدنية التى هى جزء من الأيديولوجية

المهيمنة من ناحية وهى تعبير عن صراع مع هذه الأيديولوجية المهيمنة من ناحية أخرى . أحيانا قد تكون بقايا أوضاع اجتماعية قديمة لا تزال تعيش وتتنفس فى قلب الوضع السياسى والاجتماعى الجديد وأحيانا هى جنينيات أو إرهاصات بوضع اجتماعى ما زال يتكون ويتخلق إجتماعيا ، فى التشريع فى الادارة ، فى الفكر ، فى الأدب ، فى الفن ، فى التنظيمات السياسية والاجتماعية ، فى التحركات الاجتماعية ، فى القيم الأخلاقية والجمالية فى العادات والتقاليد .. الى غير ذلك .. إن التشريعات القانونية تجسيد أيديولوجى ، وأن برامج التعليم والإعلام ومناهجها تجسيد أيديولوجى وأن أساليب الإدارة ، والموقف الاجتماعى من المرأة ، والعلاقة بين المرأة والرجل ، فضلا عن الأشكال التنظيمية لممارسة الحقوق المهنية لمختلف الفئات الشعبية ، وغير ذلك ، كلها تجسيدات أيديولوجية .

وعلى هذا ، فان دراسة الأيديولوجية ينبغى أن تتم فى أشكالها ومضامينها الرسمية ، النظرية والعملية ، كما ينبغى أن تتم فى أشكالها ومضامينها غير الرسمية ، وفى مختلف ومتنوع تعابيرها وتجسيداتها النظرية والعملية ، الواعية أو التلقائية على السواء ، فضلا عن دراستها فى تناقضاتها وصراعاتها وتطوراتها المختلفة فى اطار المجتمع المحدد والعصر . فبهذا وحده لا تكون دراسة الأيديولوجية دراسة مكتبية مغلقة معزولة ، وإنما تكون جزءا حميما من دراسة التاريخ الاجتماعى لشعوبنا .

سادسا : الملاحظة المنهجية السادسة تتعلق بتلك المحاولات التى تسعى من خلال ما يسمى بعلم اجتماع النخبة أو الدراسات النفسية والعقلية للقادة والزعماء ، أن تنسب الظواهر الأيديولوجية ، السياسية منها والاجتماعية الى أفراد متميزين باهرين ، وتفسر مواقفهم بعوامل نفسية خالصة . فدعوة غاندى السلامية المعادية للعنف — على سبيل المثال — ليست — كما تذهب بعض تلك الدراسات — الا تعبيرا عن نزعة الى تغليب الجانب الأنثوى فى العالم فى مواجهة طغيان الجانب الرجولى فيه . وفى حياة غاندى الشخصية وفى طفولته ، وفى علاقاته بأمه وعائلته نجد التحليل النفسى الكامن وراء هذه النزعة .

ومنذ ما يقرب من شهرين انعقدت ندوة فى مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن لدراسة الأسس النفسية والعقلية المرضية لأيديولوجيات بعض قادة شعوب الشرق الأوسط من أمثال كمال أتاتورك وجمال عبد الناصر . ما علاقة أتاتورك بأمه وتأثير ذلك فى تشكيل فكره ، ما علاقة عبد الناصر بوالده ووالدته وأثر ذلك فى تشكيل مواقفه السياسية والاجتماعية .

وبرغم إننى أختلف اختلافا كاملا مع مدرسة التحليل النفسى عامة ، وأرى أنها ينقصها الأساس العلمى الموضوعى ، فان القضية — حتى لو صحت نتائج هذه المدرسة فى التحليل — هى كيف يصبح التكوين النفسى للفرد ظاهرة اجتماعية وسياسية سائدة . كيف تنتقل الفكرة ، أو الموقف ، من حدود الفرد إلى الجماعة ، إن لم تكن تعبيرا عن ملابسات موضوعية فى حياة هذه الجماعة ! لتكن شخصية غاندى أو أتاتورك أو عبد الناصر ما تكون ، والمشكلة هى كيف تصبح معالم هذه الشخصية ، معالم كذلك لوضع اجتماعى وسياسى ؟ لسنا ننكر دور الفرد فى التاريخ . ولكننا لا

نستطيع أن نفسر التاريخ والحركات الاجتماعية بالفرد وحده . إن الأفراد بكل تميزهم هم تعبير معقد للظروف التاريخية والاجتماعية والنفسية . ونجاحهم أو نجاح أفكارهم لا تنسب اليهم وحدهم ، بقدر ما ينتسب الى ملاءمة هذه الأفكار للملابسات والاحتياجات التاريخية والاجتماعية أساسا . هل يمكن لشخصية مماثلة لشخصية غاندى مثلا أن يكون لها نفس الفاعلية فى المجتمع الألمانى ، أو لشخصية مماثلة لشخصية أتاتورك أو عبد الناصر مثلا نفس الفاعلية فى المجتمع الانجليزى أو الهندى . لا شك أن فى شخصية عبد الناصر مثلا ما يطبع بعض سمات أسلوبه فى التفكير والحكم ، ولكن ما أكثر العوامل الموضوعية المحلية والعربية والعالمية ، الاجتماعية والتاريخية ، التى أسهمت فى التحليل الأخير فى صياغة مواقفه . واذا كان للملامح الذاتية للفرد تأثير وفاعلية فلعل انتسابه الطبقى ووضعه الاجتماعى أن يكون له التأثير والفاعلية الأكبر والأشد حسما كذلك . لا نستطيع أن نفسر ظواهر الصراع الاجتماعى ، بل لا نستطيع أن تفسر ظواهر التطوير والتغيير فى البنية النفسية ذاتها لبعض الأفراد والزعماء ، وتكاد تفضى إلى قدرية أو حتمية نفسانية جامدة فى تفسير هذه الظواهر .

على أننا وإن كنا ننكر على هذه النزعة النفسانية قصورها المنهجى فى التفسير الاجتماعى والتاريخى ، فإننا فى الوقت نفسه نحذر من بعض المناهج القاصرة كذلك فى التفسير الاجتماعى والتاريخى نفسه وخاصة فى مجال الأيديولوجية . ذلك أن هذا التفسير الاجتماعى والتاريخى للظواهر الأيديولوجية ، لا يعنى — كما يفعل بعض الدارسين — تحويلها الى مجرد ردود فعل ميكانيكية ، أو انعكاسات مرآوية لأوضاع طبقية أو اجتماعية . إن الأيديولوجية وإن كانت معلولة للأوضاع الطبقية والاجتماعية والتاريخية بل ومشروطة بها ، فانها — وخاصة فى مجال الابداع الأدبى والفنى — ذات طبيعة نوعية خاصة ، وثمرة عملية بالغة التعقيد . إن النزعة النفسانية القاصرة سواء بسواء كالنزعة الاجتماعية الميكانيكية الجامدة لا تفضيان الى إدراك جدلى موضوعى لحقيقة الظواهر الأيديولوجية .

سابعا : الملاحظة المنهجية السابعة هى حول تلك الدراسات السكونية الجامدة التى تسعى الى تفسير الأيديولوجية استنادا الى عوامل طبيعية أو ثوابت اجتماعية أو تاريخية . فهناك تلك المدرسة التى تتردد فى بعض الكتابات العربية التى تسعى إلى تفسير بعض ملامحنا القومية الفكرية والسلوكية بالوضع الجغرافى . بالمناخ ، أو ببعض المميزات الطبيعية ، كالطبيعة النهرية أو الجبلية . ولسنا نشك فى تأثير الملابسات الجغرافية فى تشكيل بعض الملامح الفكرية والسلوكية عامة . ولكنها ليست كافية لتفسير الخبرة الانسانية فى تطورها التاريخى . فالطبيعة الجغرافية ثابتة ولكن التاريخ البشرى متحرك . وحركة التاريخ ليست حركة أحداث فحسب بل حركة فكر ، وعلاقاتُ اجتماعية متصارعة متغايرة أساسا ، هناك استمرارية جغرافية رتيبة ، ولكن هناك استمرارية تاريخية تتجاوز نفسها دائما بالتجدد . وهذا ما لايمكن تفسيره بالعامل الجغرافى وحده ، وانما بفعل الانسان فى هذه الطبيعة وبملابساته وأوضاعه الاجتماعية . ولعلنا نجد هذا الاتجاه عند كثير من الدارسين الغربيين ، كما نجده فى بعض الكتابات العربية ، ولعلنا نذكر مدخل كتاب « مستقبل الثقافة فى مصر » للدكتور طه حسين أو فى كتاب « شخصية مصر .. عبقرية المكان » للدكتور جمال حمدان .

وقد يتخذ هذا المنهج مظهرا سكونيا آخر فى قلب الاستمرارية التاريخية نفسها . فينتهى الى تحديد ثوابت سرمدية أبدية فى التاريخ عبر استمراريته . وهكذا تصبح الاستمرارية مجرد امتداد فى الزمان ، لا تقدما فى الفعل التاريخى أو اختلافا فى الأوضاع الاجتماعية . وهناك بغير شك قسمات فكرية خاصة نوعية تتراكم عبر التاريخ ، ولكنها ليست نتيجة لمجرد الاستمرارية الزمنية . وإنما نتيجة لما تتضمنه هذه الاستمرارية من عوامل وأوضاع وملابسات اجتماعية . وفضلا عن هذا فليست هناك استمرارية جامدة ثابتة نهائية الملامح عبر التاريخ وخاصة فى مجال الفكر والأيديولوجية . فلسنا نستطيع القول مثلا مع د . زكى نجيب محمود بأن الثنائية هى سمة جوهرية للفكر العربى قديمه وحديثه ومستقبله ، ثنائية الروحانية والمادية ، تأسيسا على بروز هذه الثنائية فى كثير من ظواهر الفكر العربى القديم والحديث . ولسنا نستطيع أن نقول — مثلا — مع د . عبد الملك أن السلطة المركزية ذات الطابع الدينى التى تجمع فى يدها القوة العسكرية والاقتصادية والثقافية هى السمة الأساسية المستمرة لمصر ، تأسيسا على تواجد هذه السمة فى مراحل معينة من تاريخ مصر القديم والحديث . فهناك مراحل أخرى فى تاريخ مصر تتناقض مع هذه السمة ، فضلا عن أن هذه السمة نفسها لا تستطيع أن تفسر لنا التغيرات المختلفة فى التاريخ المصرى ، ولا تحدد لنا الحركة الخلاقة فى صياغة مستقبلها .

وهناك كذلك من يذهب فى دراسة الأيديولوجية الى البحث عن ثوابت هيكلية أو بنيوية فى التعابير الفكرية والأدبية والفنية عامة ، سعيا وراء تحديد الخصائص النهائية لهذه الأيديولوجية ، متأثرا فى ذلك بالمدارس الهيكلية أو البنيوية المعاصرة فى فرنسا . ولا شك أن هذه الدراسة الهيكلية دراسة تخطيطية مفيدة فائدة جزئية ، ولكنها تعجز عن مطاولة الفعل التاريخى الخلاق فى صراعيته وحركته المتصاعدة . إنها تقدم صورة مسطحة جامدة تخطيطية للابداع الانسانى فكرا وسلوكا ، معزولة عن حركة الواقع الاجتماعى والتاريخى .

° ° °

هذه بعض الملاحظات المنهجية الأساسية فى دراسة أيديولوجيتنا العربية . إن دراستنا لهذه الأيديولوجية ينبغى أن تجمع بين دراسة القسمات المشتركة ، والقسمات النوعية الخاصة فى كل بلد عربى ، وعلى المستوى العربى القومى العام ، وأن تدرس هذه القسمات من حيث أنها تعبر عن صراع ومواقع ومواقف اجتماعية تاريخية ، وليست مجرد تأثيرات خارجية وأن تتجنب التخطيطية التجريدية الجامدة ، وأن تتكشف مفاهيمها وتصوراتها الخاصة فى ضوء خبرتها العينية المحددة ، وان تجمع فى مركب جدلى بين العوامل الذاتية والموضوعية فى اطار الملابسات الاجتماعية والتاريخية المتصارعة ، والا تقف عند حدود الظواهر أو التعابير الرسمية المهيمنة أو الوثائقية بل تغوص كذلك فى التكوينات المتنوعة للعملية الاجتماعية فى مستوياتها وأشكالها ومضامينها المختلفة .

إننا بهذه الدراسة نستطيع أن نتفهم حقيقة أيديولوجيتنا العربية ، وبهذا التفهم نستطيع أن نتسلح بالوعى الموضوعى غير الزائف ، الوعى الموضوعى بذواتنا القومية ، وبالقدرة الفعالة على تغيير واقعنا

وتجديده تجديدا خلاقا ، والاضافة الجادة إلى عصرنا .

وفى ضوء هذا كله ، نستطيع أن نقول بشكل عام ، معترفين منذ البداية بما يمكن أن نتورط فيه نحن كذلك من تعميم وتخطيطية وتبسيطية قد يفرضها الحرص على التركيز هنا فى إطار هذا المجال الضيق للحديث نستطيع أن نقول أن الأيديولوجية العربية الحديثة والمعاصرة ، أيديولوجية مزدوجة ، متنوعة الأبعاد والمستويات ، وأنها تخوض مرحلة صراعية حادة لتحديد ملامحها الخاصة ، على أرض واقعها وعصرها .

على أنها فى جوهرها الايجابى من ناحية ، أيديولوجية قومية ذات مضمون اجتماعى متقدم . انها أيديولوجية معادية للاقطاع والعشائرية والقبلية معادية للاستعمار والامبريالية والصهيونية والعنصرية والرأسمالية ، إنها باختصار أيديولوجية تحرر وطنى وتقدم اجتماعى ووحدة قومية ديمقراطية . هذا هو المضمون العام الأغلب للأيديولوجية العربية الحديثة ، الذى يعبر عن نفسه فى مظاهر وأشكال متنوعة ومختلفة بل ومتعارضة أحيانا . إننا نجد فى إطار هذا المضمون العام اتجاهات قومية أو دينية أو ماركسية كما نجد مستويات مختلفة من السلوك الراديكالى الثورى حينا ، أو الوسطى حينا آخر ، أو الشوفينى حينا ثالثا . نجد هذا على المستوى المحلى فى البلد العربى الواحد ، وعلى المستوى العربى القومى العام كذلك . ولا شك أن هذا التنوع داخل هذا المضمون العام إنما يرجع إلى تنوع القوى الاجتماعية واختلاف الملابسات الاجتماعية فى كل بلد عربى وعلى المستوى القوى العام كذلك . إن الثورة الوطنية الديمقراطية لم تحقق بعد مهامها كاملة فى مختلف البلاد العربية . وفضلا عن هذا فان هذه الثورة الوطنية الديمقراطية تتداخل مهامها مع مهام الثورة الاشتراكية ، فى خط استراتيجى واحد . هذه هى طبيعتها الإشكالية . ولعل هذا كذلك مصدر ما فى هذا التيار الأيديولوجىّ العام من اتجاهات متنوعة بل ومتناقضة .

على أنه إلى جانب هذا المضمون العام — على تنوعه — للأيديولوجية أو للأيديولوجيات العربية ، هناك من ناحية أخرى مضمون أو اتجاه آخر عام ومتنوع كذلك ، يعكس ويعبر عن مختلف مصالح القوى الاجتماعية المتخلفة فى البلاد العربية عامة وفى البلد العربى الواحد ، من إقطاعية وعشائرية وقبلية وشرائح اجتماعية رأسمالية مندمجة المصالح مع الامبريالية العالمية . ويعبر هذا التيار عن نفسه فى الاتجاهات السلفية الجامدة والغيبية واللاعقلية ، وفى مظاهر التعسف والقمع والشوفينية الانعزالية والاتجاهات الاستهلاكية ، وأحيانا فى الاتجاهات التكنولوجية البنتامية — كما يقال — أى ذات الطابع النفعى العملى الخالص غير المرتبط بقيم التقدم الاجتماعى أو مصالح الأغلبية الجماهيرية .

إننا نجد كذلك داخل هذا التيار العام تنوعا واختلافا وتناقضا ، ونجد هذا فى مستوى البلد الواحد وعلى المستوى القومى العام . على أن الاختلاف والتناقض الرئيسى فى حياة أيديولوجيتنا العربية الحديثة هى بين هذا التيار فى مجمله وبين التيار الأول فى مجمله كذلك ، وهو تعبير عن التناقض الرئيسى فى الثورة العربية فى تنوعها وشمولها ، ضد الامبريالية والصهيونية والتخلف والاستغلال . ولعل هذا التناقض الرئيسى هو الذى يفسر كثيرا من التحالفات السياسية المؤقتة أو الطويلة المدى بين بعض الاتجاهات المتخالفة داخل التيار الواحد .

كما أن هذه الاتجاهات المتخالفة داخل التيار الواحد قد تفسر كذلك بعض التحالفات السياسية بين اتجاهات فى التيارين المتناقضين ، كهذا التحالف الذى نشهده فى كثير من جوانب حياتنا السياسية بين الاتجاهات الوطنية الوسطية المهادنة وبين الاتجاهات الرجعية ، بل بينها وبين الامبريالية فى بعض الأحيان . وهكذا لا تتداخل بعض الاتجاهات الأيديولوجية داخل التيار الواحد . بل قد تتداخل كذلك بين التيارين اللذين يقوم بينهما تناقض رئيسى . وهذا ما يفرض كذلك على دراستنا للأيديولوجية ألا نكتفى بالتحليل الاجتماعى العينى فحسب بل أن ندرس الأيديولوجية فى حركتها التطبيقية التاريخية . بل أقول ، أن نرتفع فى دراستنا للأيديولوجية من مجرد الدراسة التحليلية الخالصة ، من مجرد الدراسة المكتبية أو التجريبية الميدانية ، الى الممارسات النضالية كذلك . إن دراسة الأيديولوجية هى فى ذاتها مشاركة فى معركة نضال اجتماعى وتاريخى . إنها لا تتحقق بالتأمل النظرى العقلانى فحسب ، بل بالممارسة الثورية كذلك ، بل أساسا . إن كل الدراسات الأيديولوجية فى العالم ، بل الدراسات الانسانية والاجتماعية عامة هى جزء أساسى بصورة مباشرة أو غير مباشرة من معارك عصرنا الراهن . إن علم الأجتماع الأمريكى بمدارسه المختلفة هو سلاح من أقوى أسلحة الترسانة الامبريالية الأمريكية العسكرية والفكرية على السواء . إن النظرى والعملى يتلاقيان تلاقيا حميما فى الدراسات الانسانية والاجتماعية خاصة . إننا فى دراستنا للأيديولوجية العربية إنما نتخذ بالضرورة موقفا من الثورة العربية . بل إن جدية هذه الدراسة وعلميتها، إنما تكون بمقدار مشاركتها فى التغيير والتثوير. لن تتأتى المعرفة الصحيحة إلا من خلال الفعل الثورى الصحيح . كما أن الفعل الثورى الصحيح لن يتحقق الا من خلال المعرفة العلمية الصحيحة سيتغذى وينضج وعينا فى تلازم مع نضج ممارستنا الثورة . لن نعرف أنفسنا باستخصار الماضى وإحيائه أو التفتيش والتنقيب فيه فحسب ، أو فى التحليل الوثائقى أو الميدانى للحاضر فحسب ، وإنما سنعرف أنفسنا وسنزداد معرفة بها ، معرفة بماضينا وحاضرنا على السواء ، بمقدار فاعلية نضالنا النظرى والعملى معا من أجل صياغة مستقبلنا . ان المنهج الصحيح لدراسة أيديولوجيتنا العربية هو نفسه ما ينبغى أن يكون عليه منهج نضالنا الثورى منهج ثورتنا العربية ذات المضمون التحررى والاشتراكى والقومى الديمقراطى وأعنى به المنهج العلمى الثورى ، لا كأيديولوجية ، لا كتعميمات تبشيرية مجردة ، كما يقول البعض وكما يفعل البعض ، وإنما كنظرية علمية ، كمنهج علمى نطبقه بطريقة خلاقة على واقعنا العربى ماضيه وحاضره ، كأداة للتحليل والمعرفة والتخطيط والبناء والتنظيم ، كسلاح عمل ومصباح رؤية ، لا فى أيدى نخبة معزولة متعالية ، وإنما فى أيدى الجماهير ، تواجه به واقعها العينى مواجهة عينية ، تكتشفه وتكتشف ذاتها باكتشافه ، تجدده وتجدد ذاتها بتجدده . هناك فى العالم العربى من يتبنون الاشتراكية العلمية ولكنهم يملأون معقوليتها المنهجية وفاعليتها التطبيقية ، باللامعقولية المنهجية والمغامرة التطبيقية . وهناك من يجعلونها مجرد رطانة متضخمة يتشدقون بها ويلصقون خبراتها العالمية الصاقا مثاليا على خبراتنا الواقعية . إنهم فى تقديرى يعجزون بهذا عن معرفتها ، وعن رؤية الواقع نفسه ، وعن القدرة بالتالى على تغييره . حقا هناك اجتهادات ونضالات ومبادرات إيجابية فى تاريخ الثورة العربية ، فى بعض مجالاتها وساحاتها ، أحسنت الانصات الى نبض الواقع وأحسنت التعامل معه . وما أحوجنا إلى تنمية هذا . إن الاشتراكية العلمية هى علم قوانين الحركة النوعية فى الواقع العينى المحدد . وبدون هذا ، لا سبيل الى

السيطرة على هذه القوانين وتوجيهها لمصلحة الانسان . إنها خلاصة الخبرات المحددة ، وليست اجابات جاهزة نهائية . بل هى دعوة الى نضال نظرى وعملى لاكتشاف الاجابات المتنوعة بتنوع الخبرات البشرية . وهى ليست عملا نخبويا ، بل هى تتجسد وتنمو وتنضج بالمشاركة الجماعية ، بالعمل الجماهيرى المنظم . وهى بهذا ليست أيديولوجية بقدر ما هى علم للرؤية والعمل والسلوك .

ولهذا قد أقول مؤكدا ، إن الفكر العربى فى مرحلته الراهنة ، قد لا يحتاج إلى أيديولوجية ، وإنما يحتاج إلى فكر علمى تخطيطى ثورى يحتاج إلى سيادة منهج علمى ثورى فى حياته تنضج به فى الممارسة أيديولوجيته .

وإننا فى كثير من تجاربنا الثورة ، لا نزال بين مواقف تجريبية تجزئية خالية فى كثير من الأحيان من النظرة الشاملة ، أو بين أيديولوجيات شاملة مجردة تطمس النظرة العينية المحددة . وما أحوجنا إلى فكر علمى نواجه به واقعنا العينى مواجهة فكرية وعملية ، ونحقق بهذا اكتمالا ونضجا لأيديولوجيتنا . فبهذا تتحقق حركة الفكر وحركة الحياة فى واقعنا العربى .

وإننا كذلك فى كثير من تجاربنا الثورية ، بين فكر علمى ثورى ينمو تلقائيا فى كثير من الأحيان خلال ممارستنا النضالية ، سواء كانت ممارسة تحريرية وطنية أو إنمائية اقتصادية ، وبين فكر محصور بين نخبة محدودة من المثقفين . لا التلقائية ولا النخبوية هى السبيل الصحيح لإنضاج فكرنا العلمى وواقعنا الثورى . فلنحول التلقائية إلى وعى علمى محدد وإلى حركة مخططة شاملة ، ولنحول النخبوية إلى توعية جماهيرية شاملة ومشاركة جماهيرية ديمقراطية فعالة .

ولو أردت أن أترجم هذا إلى شىء محدد .. لقلت بوضوح كذلك أنها التعبئة السياسية والاجتماعية الشاملة للقوى المنتجة فى المجتمع ، أو بتعبير محدد .. التنظيم الثورى . إن التنظيم الثورى هو أرقى شكل من أشكال التجسيد العملى للفكر العلمى . إنه مدرسة للوعى ووعاء لإنضاج الخبرات الحية ، وطاقة للفاعلية الجماعية ، النظرية والتطبيقية ، إنه السبيل لتجاوز التلقائية والنخبوية ، لتجاوز التجريبية والتجزيئية ، والتعميمية المجردة . إنه السبيل للتنشيط والتحريك والابداع الجماعى ، الفكرى والتطبيقى ، السبيل لتجاوز التخلف . إن المنجزات وحدها ، مهما كانت ثوريتها فى المجال الصناعى أو الزراعى أو التعليمى أو الاعلامى أو الثقافى ، لا حماية لها ، ولا مواصلة لها ، ولا تعميم لخبراتها ولا تصحيح لمساراتها ، بغير التنظيم الثورى الذى يوحد ايقاع التقدم ويعجل به ، دون أن يقضى على تنوعاته ومبادرته . بل إن التنظيم الثورى هو الذى يصب هذه التنوعات فى الشريان العام للتقدم ، ويحمى المبادرات من التشتت والضياع .

حقا ، إن إشاعة الفكر العلمى قد تتحقق — كما ذكرت — تلقائيا بمشروعات التصنيع العلمية ، ولكنها بغير التوعية النظرية ، من خلال التنظيم الثورى ، قد تحقق ازدواجا بين عقلانية العمل التصنيعى ، ولا عقلانية السلوك الإنسانى ، بين تقدمية المظهر وتخلف الجوهر . وان اشاعة الفكر العلمى ، لا تتم بالتوعية الثقافية وحدها ، وانما بالتوعية النظرية خلال الممارسة فى إطار التنظيم الثورى . وستتبدد

مردودات هذه الجهود وتبعثر بل ستتسلل اليها وتسعى إلى إفسادها كل رواسب التخلف ، إن لم تحسم قضية التنظيم الثورى . إنه جيش مواصلة التحرير الوطنى والثورة الاجتماعية ، وضمانة تحقيق أهدافنا التاريخية . وهو وسيلتنا الفعالة لتحديد ملامحنا القومية الفكرية والسلوكية وتنميتها ، أو بتعبير آخر وسيلتنا لتحقيق الثورة الثقافية التى يتم بها تغيير هياكلنا الفكرية والسياسية والذوقية والسلوكية تغييرا يتفق مع احتياجاتنا الثورية .

ولهذا قلت من قبل وأكرر فى النهاية أن المنهج الصحيح لدراسة أيديولوجتنا العربية ، لمعرفة واقعنا معرفة صحيحة هو نفسه ما ينبغى أن يكون عليه منهج نضالنا ، منهج ثورتنا العربية .

ان كلماتى المتواضعة هذه تصدر عن جرح غائر ، عن خبرة مريرة فما أعظم ما قامت به مصر بين ٥٢ — ١٩٧١ من منجزات ثورية حقا فى مختلف المجالات الصناعية والزراعية والثقافية عامة . ولكن ما أكثر ما تسللت إلى هذه المنجزات رواسب الماضى وقوى التخلف الباقية ، أثناء القيام بهذه المنجزات ، وما كان أسهل أن تتجمع هذه الرواسب وهذه المتخلفة وتتراكم ، فى محاولة للبطش بكل هذه المنجزات . لماذا ؟ .. الأسباب كثيرة . ولكنها فى جوهرها انعدام التنظيم السياسى الثورى الذى كان ينبغى أن يسلح الجماهير بالوعى الفعال المنظَّم . حقا ، إن المعركة لا تزال محتدمة ، وكلى ثقة أن الشعب العربى فى مصر سوف يحسمها لصالح الثورة العربية كلها . ولكن ما أكثر ما تتعطل الحركة وتعانى الجماهير وتتشتت الجهود وتتبدد الطاقات لأنه لم يكن هناك هذا التنظيم الجماهيرى الذى يحمى الثورة ، ويضعها فى أيدى أصحابها الحقيقيين .

مفهوم الخصوصية والأصالة عند(*) الدكتور أنــور عبد الملك

الصفحات القلائل التى يعرض فيها الدكتور أنور عبد الملك مفهومه عن « الخصوصيات والأصالة » هى فى الحقيقة خلاصة مركزة ، لطائفة من الأبحاث التى أغنى بها الدراسات الاجتماعية طوال الخمسة عشر عاما الماضية فضلا عن أنها ثمرة خبرة حية عاشها مفكرا ومناضلا فى مصر اقبل مغادرته الى فرنسا فى بداية عام ١٩٥٩ ، فمنذ عام ١٩٦٢ ـــ أى منذ صدور كتابه « مصر مجتمع عسكرى » حتى كتابه الجامع « الجدل الاجتماعى » قدم د/ أنور عبد الملك أكثر من ثمانية كتب فى مجالات الدراسات الاجتماعية النظرية عامة ، والتطبيقية بوجه خاص . وكان النصيب الأوفى من هذه الدراسات لمصر وللبلاد العربية وللبلاد حديثة النمو عامة ،

(*) نص مداخلة فى الندوة التى انعقدت فى الكويت بدعوة من جمعية الخريجين فى ابريل ١٩٧٤ حول موضوع « أزمة التطور الحضارى » .

ود. عبد الملك يشارك إلى جانب ذلك فى مختلف المؤتمرات العالمية الخاصة بعلم الاجتماع ، ويرأس بعض جلساتها ولجانها ، وتترجم كتبه إلى العديد من لغات العالم .

ولم يكن البحث العلمى الخالص هو وحده الذى يحرك فكر د . عبد الملك وإنما تحس فى كتاباته بحرارة المواطن العربى الذى ينبض قلبه بحب بلاده (بل بما يشبه العشق الصوفى) ، وبالحرص على المشاركة فى حركتها الناهضة المناضلة ، رغم المسافة المكانية التى تفصله عنها ، وكان بالجهد الفكرى الخلاق الدءوب يجهد لإزالة هذه المسافة. لقد كان دائما معنا ولنا، إضافة جادة إلى ثقافتنا القومية الثورية ، وإسهاما جادا فى الحوار الدائر فى عصرنا كله .

و د . عبد الملك رفيق كفاح ، وصديق عمر لهذا كله يسعدنى أن يكون تعليقى على بحثه ليس مجرد تعليق فكرى ، وإنما هو كذلك تحية لكفاح ، ومودة لصديق على أنه كذلك امتداد لكفاحنا المشترك — مهما تنوعت الوسائل واختلفت الأساليب من أجل اكتشاف طريق ..

ولا شك أننى أتفق مع د . عبد الملك فى الاطار العام لاتجاهه الفكرى من أجل تحديد خصائص نوعية لحركتنا الثورية المصرية والعربية . فلا نجاح لثورة بغير اكتشاف هذه الخصائص ، بل وبغير مراعاتها فى صميم تصوراتها النظرية وخططها العملية فهذه هى كل اجتهاداتنا ، ومعاناتنا ، وأخطائنا ونجاحاتنا ، ولكننا قد نختلف فى بعض التصورات أو فى مناهج الوصول . على أنه اختلاف الاجتهاد فى سبيل هدف واحد مشترك . وهذا هو المعنى الرفيع للزمالة الفكرية والنضالية ، وهذا هو المعنى الرفيع ، كذلك للصداقة ، فكما يقول الحديث الشريف ، صديقك من صدقك لا من صدقك .

والحقيقة أن د . عبد الملك قد عبر فى مختلف كتاباته الأخرى عن مفهومه عن الخصوصية والأصالة بطريقة أوضح وأعمق وأشمل مما عبر فى هذه الدراسة السريعة ، بل لعلى أضيف أنه قد عبر أحيانا عن هذا المفهوم بطريقة تختلف ، إن لم تكن تتعارض مضمونا ودلالة مع بعض دراساته الأخرى ، وخاصة فى السنوات الأولى بعد عام ١٩٦٢ ، على أن هذه الدراسة الأخيرة تحمل خلاصة أبحاثه جميعا وإن كانت أكثر جنوحا إلى التعميم والتجريد ، وقد يكون من المفيد متابعة المنحنى الفكرى للدكتور عبد الملك فى كتاباته جميعا ، فيما يتعلق بمفهوم الخصوصية إلا أن المجال قد لا يتسع ، ولهذا سوف أقصر تعليقى على هذه الأخيرة التى تشكل الصورة المحدودة — ولا أقول الأخيرة — لفكره فى هذه المرحلة .

إن القضية التى يطرحها الدكتور عبد الملك هى قضية القضايا فى حياتنا الفكرية والسياسية والاقتصادية والقومية عامة ، إنها محاولة للاجابة على هذا السؤال : لماذا الانحطاط ... وكيف تتحقق النهضة ، أو بتعبير آخر : لماذا نحن متخلفون . وما العمل للخروج من هذا التخلف ؟

على أنى قبل أن أعرض لاجابته المحددة تأسيسا على مفهومه للخصوصية أحب أن أتعرض أولا لبعض المسائل الفرعية نسبيا — فى بحثه ، التى قد تكون تمهيدا منهجيا لتناول قضيته الأساسية .

يستهل الدكتور عبد الملك بحثه بالحديث عن التناقض الذى يستشعره المثقف العربى بين مفهومى الأصالة والعصرية . هو يرد هذا التناقض الى تبعية الفكر العربى للفكر الغربى بمفاهيمه ومناهجه ، وفى حديث الدكتور عبد الملك قضيتان تستحقان التأمل . الأولى هى حقيقة هذا التناقض ، والثانية هى مصدر هذا التناقض . على أنهما فى الحقيقة قضيتان متداخلتان .

هناك بغير شك تناقض لدى كثير من المثقفين العرب ، ولا أقول المثقف العربى عامة ، بين مفهومى الأصالة والعصرية ، بعضهم ينكر العصرية باسم الأصالة ، وبعضهم ينكر الأصالة باسم العصرية ، على أن بعضهم يقيم بين الأصالة والعصرية جسرا هشا من اللقاء المفتعل ، أو التركيب فيغلب مفهوما على مفهوم وهو يستمسك بهما معا فى ركاكة وسطحية .

ولكن ... ما حقيقة هذا التناقض ؟ هل هو مجرد تناقض فكرى خالص فى فكر هؤلاء المثقفين ، أم هو كذلك تناقض بين فكرهم وواقع حياتهم ، بل هو كذلك تناقض فى واقع حياتهم نفسها ينعكس انعكاسا حادا فى فكرهم . أم أن تبنيهم الفكر الغربى بمفاهيمه ونظرياته ومناهجه هو وحده سبب استشعارهم لهذا التناقض كما يقول الدكتور عبد الملك ؟ والقضية فى الحقيقة أوضح من أن تحتاج الى دليل تفصيلى فى هذا العرض التمهيدى السريع ، فالتناقض فى فكر هؤلاء المثقفين بين الأصالة والعصرية ، إنما يصدر أولا عن هذا الواقع المتناقض الذى يعيشونه ويعانونه . أشد أشكال التخلف السياسى والاجتماعى جنبا الى جنب مع أرقى المظاهر العصرية . آلاف أشكال البضائع المستوردة وأشد صور البذخ فى مجتمعات تعانى الفقر المدقع ، الجامعات تقوم فى أحياء يتكدس فيها الأميون . أدوات الحضارة أدوات .. للقهر والقمع . المسجد والمصنع يتحدثان لغتين مختلفتين . كلمات التقدم والتحرر والديمقراطية والاشتراكية مع واقع القهر والاستغلال والتعسف والتخلف ، أفلام المتعة والجنس والانطلاق مع متاهات الحرمان وقيود التقاليد وضغوط العادات ، واقع قومى متمزق ، واحتلال استعمارى صهيونى يحيطه حماس أجوف ، أو نضال متقطع مجهض ، ماذا أختار . بماذا أتعلق ، بماذا أحتمى ؟ أهرب إلى الماضى ؟ إلى الدين ، إلى القيم السلفية ؟ أم استسلم لإغراء مظاهر الجديد فى استرخاء وبلادة ، أم أقيم هنا الجسر الهش بينهما ممزقا بين الضفتين ؟ أو أرفض كل شىء ؟ ، أكفر بكل شىء ؟ ماذا تعنى الأصالة ، وماذا تعنى العصرية ؟ ماذا أختار ؟ سأختار ما يحدده لى وعيى وموقفى ، وموقعى الاجتماعى ولكن قد يكون اختيارى هذا ارتفاعا فوق التناقض ، وتخطيا له ، واكتشافاً للطريق الذى تتحقق به أصالتى العصرية ، كما فعل الكثير من المفكرين العرب . أريد أن أقول ببساطة أنّ هذا التناقض الصارخ فى فكر بعض المثقفين العرب هو ثمرة هذا التناقض الصارخ فى واقعهم الاجتماعى ، وأضيف وهو كذلك ثمرة توجيه وتغذية تقوم بها أجهزة وتيارات ومؤسسات فكرية تعبر عن مصالح اجتماعية وطبقية معينة ، وفضلا عن هذا فهناك بغير شك تأثير وانفعال بأفكار خارجية . إنها إذن ظاهرة تحمل فى داخلها أكثر من عنصر ، عنصر تلقائى هو ثمرة هذا الواقع المتناقض وعنصر موجه هو ثمرة سيطرة اتجاهات ومصالح اجتماعية . وعنصر خارجى مؤثر . على أنى أريد أن أقول ببساطة أشد : أن هذا التناقض الفكرى هو تعبير عن تناقض اجتماعى قومى أساسا .

لماذا توقفت طويلا عند هذه النقطة التى تبدو مجرد سطر أو سطرين فى مدخل مبحث الدكتور عبد الملك ، ذلك أنها فى الحقيقة قد تكشف لنا عن ملامح فى منهجه الفكرى ، وذلك أن دكتور عبد الملك عندما يناقش قضية الفكر يناقشها مناقشة فكرية خالصة ، إنه كما رأينا يرد التناقض فى فكر المثقف العربى — لا الى واقعه أو موقفه الاجتماعى ، وإنما الى تأثير فكر آخر عليه هو الفكر الغربى ولعل هذا كذلك هو مصدر ما تثيره تصنيفاته التى يضعها للتيارات الفكرية المصرية المتناقضة من مشكلات تحتاج الى تحديد وحسم ، فاذا كان التيار الليبرالى العصرى هو ثمرة تحرك فى إطار الفكر الغربى ، فهل يصح هذا كذلك على اتجاه الأصولية الإسلامية ، أم أن لكليهما جذورها الواقعية وإن لم ينف ذلك عنها التأثير بالغرب سلبا أو ايجابا ؟ وهل الأيديولوجيات القومية العربية عامة والناصرية بوجه خاص هى كما يقول الدكتور عبد الملك شعبة راديكالية فى اتجاه الأصولية الاسلامية ، أم أنها جناح من أجنحة الاتجاه الليبرالى العصرى ؟ ، على أية حال لن تحسم هذه المشكلات بردها الى تأثير الفكر الغربى ، وانما بدراسة واقعها الاجتماعى القومى التاريخى دراسة عينية . إن التأثير الفكرى ليس هو التفسير العلمى لظواهر الفكر . اذ لا يتحقق تأثير فكرى ما لم يكن وراء ذلك التأثير استعداد وتأهب وتهيؤ اجتماعى لقبوله هو وحده الذى يفسر هذا التأثير .

على أن القضية الجوهرية التى يثيرها الدكتور عبد الملك هى تقييمه للفكر الغربى الذى ينسب اليه محنة التناقض فى الفكر العربى ، وهو تقييم يجعل منه الخطر كل الخطر على الفكر العربى ، وذلك أن هذا الفكر الغربى — كما يذهب الدكتور عبد الملك — يمثل الرصيد الفكرى لمرحلة الهيمنة الغربية . بل هو — كما يذهب كذلك — ليس فكرا علميا ، بل هو مجرد فكر سابق على المرحلة العلمية ، هو مجرد افتراضات علمية لا غير . بهذا التعميم المطلق يتهم الدكتور عبد الملك الفكر الغربى كله وخاصة ذلك الذى نشأ منذ القرن الخامس عشر حتى العشرين فى فكرنا العربى .

ولا شك أن الواجب الأساسى لكل ثورة ، لكل نهضة ، هو تحرير ذواتنا القومية والاجتماعية ولا شك كذلك أن ذاتنا القومية لن تتحقق بتقليد أعمى غربى أو شرقى على السواء ، لن تتحقق بتطبيق أعمى لتصورات ومفاهيم ومناهج غربية أو شرقية على السواء — فالثورات لا تستورد ولا تصدر . على أن تأكيد الذات وتحريرها وتنميتها ، لن تتأتى كذلك الا بموقفها الموضوعى من الحقيقة حولها . وموقف الدكتور عبد الملك من الفكر الغربى موقف غير موضوعى بل غير علمى ، بل أخشى أن يكون صورة أخرى أكثر لمعانا وعمقا من تلك الدعوة الى رفض الفكر الغربى — والفكر التقدمى منه خاصة — باعتباره فكرا مستوردا أو غزوا فكريا باسم الأصالة والخصوصية ، بل أخشى أن تتضمن هذه النظرة وهذا الموقف دعوة الى تعميق هذا التناقض الذى يدينه الدكتور عبد الملك بين الأصالة والعصرية .

ان هذه النظرة — كتلك النظرة السابقة الى التناقض فى فكر المثقف العربى — تواجه الفكر الغربى — أو ما يسمى بالفكر الغربى — مواجهة فكرية مجردة لا تبصر ما وراءه من مواقع ومواقف اجتماعية ، ذلك أنه فى الحقيقة ، ليس هناك ما يسمى بالفكر الغربى على اطلاقه ، وخاصة فى مجال الانسانيات ، الفكر الغربى ليس كتلة صماء . وانما هو مدارس واتجاهات وتصورات ومناهج تعبر عن

مواقف ومواقع اجتماعية مختلفة ، بل متصارعة . ولهذا فتعميم الحكم عليه نظرة تنقصها الخصوصية فى الفكر الأوروبى ، فهناك فكر يعبر عن قوى اجتماعية رجعية استغلالية وفكر يعبر عن قوى اجتماعية ثورية ، وفكر يعبر عن قوى اصلاحية ، الى غير ذلك ، وهو ليس مجرد فكر أوروبى أو أمريكى ، غربى ، بل هو كذلك فكر بلغ مستوى العلمية الموضوعية أى مستوى الشمول والكلية فى كثير من دراساته وتطبيقاته ، مما يرتفع به فوق مستوى التحديد أو الخصوصية الأوروبية ، لا فى مجال العلوم الطبيعية فحسب بل فى مجال الدراسات الانسانية كذلك والقول بالعلمية ، لا يعنى انغلاقا نهائيا عن الاضافة والتجديد والتطوير سواء فى النظرية او المنهج ، ولا يعنى كذلك ترديدا أعمى أو تطبيقا بليدا لمقولاتها وإنما يعنى الاستخدام الخلاق لمواصلة الكشف .

فارق بين فكر نناهضه ونحاربه هو الفكر الاستعمارى الرجعى ، وفكر آخر علمي تقدمي نستوعبه ونحسن تطبيقه تطبيقا خلاقا على واقعنا . إن الخلط بين الفكرين خطيئة لا فى حق العلم وحده بل فى حق الثورة القومية والتقدم الانسانى عامة ، وعندما يتهم الدكتور عبد الملك الفكر الغربى — على إطلاقه — من القرن الخامس عشر حتى العشرين وينبه إلى خطورة هيمنته على فكرنا العربى فهو بهذا يصب اتهامه على النظرية الماركسية ، ويدينها بعدم العلمية وبالهيمنة التى تعوق التطور وتحد الانطلاق ، وجوهر هذه النظرية — كما يعرف الدكتور عبد الملك — منهج عام لكشف الخصائص العينية فى كل مجال عينى ، فهى على حد تعبير لينين « تمدنا بالمبادىء الموجهة العامة التى هى فى الواقع الخاص تطبق فى انجلترا تطبيقا مختلفا عن تطبيقها فى فرنسا ، كما تطبق فى فرنسا تطبيقا مختلفا عن تطبيقها فى ألمانيا ، وفى ألمانيا تطبيقا مختلفا عن روسيا[1] ، إنها علمية ذات شمول وكلية ، ولكنها تستلزم التطبيق النوعى الخاص فى كل مجال اجتماعى قومى . ولهذا فهى بتعبير آخر — تتعارض مع فكرة الهيمنة من الخارج ، بل تعارضها وتتناقض معها تناقضا جذريا ، وإذا كان ثمة أخطاء فهى أخطاء فى التطبيق لا فى النظرية . والغريب أن الدكتور عبد الملك فى بعض دراساته السابقة — وخاصة تلك المتعلقة بأزمة الاستشراق على سبيل المثال — يتبين بوضوح هذا الفارق فيما يسميه بالفكر الغربى بين الفكر الأوروبى والفكر الاشتراكى العلمى . وما لنا نذهب بعيدا فمفهوم الخصوصية الذى يقول به الدكتور عبد الملك هو ثمرة من ثمرات الفكر الغربى نفسه إنه بعض فصول كتاب هذا الفكر الغربى ، لا الفكر الثورى الجديد فحسب ، بل الفكر الكلاسيكى كذلك ، فمنذ القرن التاسع عشر نتبين أبحاثا فى مجال الدراسات التاريخية والاجتماعية حول خصوصية المجتمعات الشرقية بوجه خاص ، وقبل أن يقول ماركس بمفهوم « الخصوصية التاريخية » قال بها ريتشارد جونز وجون، ستيوارت مل ، ثم عمقها ماركس وانجلز واتخذت عند لينين خطا عمليا فضلا عن دلالتها النظرية — ومراجع بحث الدكتور عبد الملك حافلة بدراسات أوروبية غربية تعتمد الخصوصية أساسا لها . أشير بوجه خاص إلى كتاب C. Wright Mills كما أشير الى كتاب آخر لم يذكره الدكتور أنور عبد الملك هو « الاستبداد الأسيوى » لويتفوجل Wittfogel

(١) لينين : الأعمال المختارة الجزء الرابع . صفحة ٢١١ — ٢١٢

الذى درس بالتفصيل — على أساس فكرة الخصوصية — المجتمعات النهرية وفى مقدمتها المجتمع المصرى القديم .

خلاصة الأمر أن القول بالخصوصية التى يتخذها الدكتور عبد الملك أساسا لدراساته الاجتماعية ، هى ثمرة من ثمرات ما يسميه بالفكر الغربى . هذا الفكر الذى يتهمه على اطلاقه بعدم العلمية وبالهيمنة الخطرة .

ونتساءل : ماذا وراء هذا الموقف الفكرى . إن وراءه أيضا نظرة غير جدلية الى الفكر الأوروبى — كما ذكرنا من قبل — نظرة لا تكشف ما وراء هذا الفكر من تكوينات وصراعات اجتماعية تعبر عن نفسها فى دلالات فكرية مختلفة . إنه ينظر الى الفكر الأوروبى من أعلى ، من فوق ، لا يتعمق ميكانزمات أو آليات الصراع فيه ومكوناته المادية والتاريخية . نفس المنهج الذى تبناه فى معالجته لطبيعة التناقض فى فكر المثقف العربى .

ولعل هذا أن ينقلنا الى جوهر بحثه .. الخصوصية . لا خلاف حول ضرورة الخصوصية منهجا للتغيير الاجتماعى الجذرى ، فلكل مجتمع خصوصيته والقضية هى — كما يقول الدكتور عبد الملك — ليس فى القول بالخصوصية وإنما فى نوعية هذه الخصوصية وفى منهج معرفتها .

انه يقول فى كتابه « مصر مجتمع عسكرى » بأنه يستند الى مفهوم ماركس فى « الخصوصية التاريخية » لتحديد خصوصية المجتمع المصرى . ولكن الحقيقة أن مفهوم الدكتور عبد الملك فى الخصوصية يختلف عن المفهوم الماركسى المحدد .

فماذا يعنى الدكتور عبد الملك أولا بالخصوصية ؟ وما هو تصوره لها ؟ ..

يشير الدكتور عبد الملك فى بحثه الى مستويات ثلاثة يتشكل منها هذا التصور ، مستوى أول يعنى بالتركيب الداخلى لتصور الخصوصية بهدف تحديد النمط المتميز للاستمرارية الاجتماعية لمجتمع قومى معين . وفى هذا التركيب الداخلى يشير الى عوامل محورية أربعة : هى عامل إنتاج الحياة المادية ، وعامل إعادة إنتاج الحياة بالمعنى البيولوجى ، وعامل النظام الاجتماعى ، أى الدولة ، وعامل البعد الزمنى بمعناه الأيديولوجى ، أى الفلسفة والأديان الى غير ذلك . أما المستوى الثانى فهو تحريك هذا المربع عبر التطور التاريخى فى إطار جغرافى ويتضمن عنصرين ، عنصرا زمانيا وهو عمق المجال التاريخى ، وعنصرا مكانيا — جغرافيا ، أما المستوى الثالث فهو كما يقول مستوى التفاعل الجدلى بين عوامل الاستمرارية وعوامل التغير ، من تفاعل هذه المستويات والعوامل تتحقق لكل مجتمع خصوصيته التاريخية القومية المحددة .

وقبل أن نعرض لهذا التصور ، نعرض أولا للتصور الماركسى ، يقصد ماركس بالخصوصية التاريخية ، دراسة المجتمع فى مرحلة تاريخية محددة لتبين طبيعة تركيبه الاجتماعى والاقتصادى والموضوعى عامة فى تفاعلاتها الجدلية مع العصر المحدد . إنها إذن دراسة محددة لمرحلة تاريخية محددة عن مراحل التكوين الاجتماعى للمجتمع المحدد فى إطار ملابساته الداخلية وتفاعلاته الخارجية مع عصر . وعلى هذا

فقد نتبين من تطبيق هذا المنهج أن خصوصية مصر التاريخية فى القرن التاسع عشر تختلف عن خصوصيتها التاريخية فى النصف الثانى من القرن العشرين ، تختلف عن خصوصيتها التاريخية فى عهد أحمس فى التاريخ المصرى القديم (إنها دراسة تاريخية محددة لملابسات وظروف عينية محددة . إنها — إن صح التعبير — نظرة خصوصية للخصوصية . والتاريخية فى تصور ماركس هنا لاتعنى الاستمرارية الزمنية ، بقدر ما تعنى الوظيفة الاجتماعية أو الطبيعة الاجتماعية المحددة فى مرحلة زمنية محددة . وعلى هذا فالخصوصية التاريخة عنده لا تعنى الاستمرارية الزمنية على إطلاقها وعند رايْت ميلز C.Wright Mills نجد نفس هذا التصور للخصوصية . بل لعل ميلز يحذر من النظر الى الماضى البعيد نظرة شاملة كلية . ذلك أن كل مرحلة من التاريخ لها خصوصيتها التاريخية ، لها ظروفها وأوضاعها الاجتماعية . وما أخطر التعميم والتجريد ، كما يحذر ميلز ، وما أخطر التماثلات أو المشابهات السطحية . ذلك أن حركة التاريخ تتميز دائما بالتنوع والحركة والتغيير المتصل . حقا ، إن الاجتهاد لتحديد استمرارية سمات خاصة عبر عمق تاريخى بعيد ، أمر مقبول علميا ، بل قد يكون مطلوبا علميا ونضاليا ولكن ينبغى أن يكون ثمرة دراسة متأنية تفصيلية لكل مرحلة تاريخية لا ثمرة تعميم سريع لبعض مظاهره الخارجية ، كما ينبغى ألا تعنى تثبيت هذه المظاهر أو الظواهر باعتبارها خصوصية تاريخية سرمدية . هل التصور الذى يقدمه الدكتور عبد الملك يتيح لنا ذلك ؟ أخشى أن يكون تصورا يغلب عليه التعميم والتجريد الذى لا يتيح لنا الكشف عن الوقائع العينية لخصوصية المجتمع فى مراحله المختلفة ، أو الكشف عن القانون الموضوعى المحرك لتطوره ، فبين مختلف العناصر والعوامل والمفاهيم العامة التى يقول بها د . عبد الملك لتحديد الخصوصية نتبين التفاعل العام ولكن لا نتبين التفاعل المحدد ، أو بتعبير أدق ، القانون المحدد للحركة التاريخية ، مما قد يفضى بنا الى وضعية أو وصفية لن تنقذنا منها كلمات التفاعل والاستمرارية . بل لعل القول بالاستمرارية التاريخية على هذا النحو الشامل الذى يقول به الدكتور عبد الملك أن يكون معنى من معانى التعميم والاطلاقية التى تغفل أو تتجاهل خصوصيات أخرى عبر سلسلة من الانقطاعات والانعطافات والتغيرات التاريخية المتنوعة فى هذه الاستمرارية . وبهذا قد يؤدى القول بالاستمرارية التاريخية — على هذا النحو المجرد العام — الى نفى الخصوصية أو إخفائها اكتفاء بنظرة مجردة عامة ، وتعجلا الى تثبيتها وأقنمتها .

تحدث ماركس عن الاستبداد الشرقى وعن الأسلوب الخاص للانتاج الأسيوى فى المجتمعات النهرية خاصة ، وكذلك فعل انجلز ولينين ولكن لم يكن هذا الحديث يعنى صفة مستمرة تاريخيا ، وإنما صفة تعبر عن ملابسات اجتماعية واقتصادية معينة وكذلك فعل Wittfogel فى كتابه المشهور « الاستبداد الأسيوى » دارسا مختلف البلاد النهرية أو المائية ، محددا خصائصها العامة المشتركة وخصائصها النوعية ، وإن كان هدفه الأساسى وراء هذه الدراسة هو إثبات أن السلطة الاشتراكية السوفيتية ما هى الا إمتداد واستمرار لهذا الاستبداد الأسيوى القديم . فالكتاب محاولة لإدانة التجربة السوفيتية ، وبصرف النظر عن هذه المحاولة فلم تكن دراسته لهذه الظاهرة دعوة الى تثبيتها ، وإنما دعوة الى محاربتها والقضاء عليها .

المهم ، أن دراسة الخصوصية التاريخية بالمعنى الماركسى ، تختلف عن دراسة الخصوصية فى اطار هذا المفهوم الذى يقدمه الدكتور عبد الملك للاستمرارية التاريخية التى تضفى على الخصوصية مفهوما مجردا . وفضلا عن هذا — كما أشرنا — فإن القول بالخصوصية التاريخية لا يعنى الانتهاء الى تثبيتها وتجميدها ، وإنما يعنى تخطيها تاريخيا ، أى السيطرة عليها بالوعى وتغييرها بالنضال لمصلحة التقدم ، فنحن نعرف التاريخ الماضى أو الحاضر لنتخطاه ، ونتجاوزه ولا أقول لنرفضه كما يقول « رايت ميلز » .

ولكن ما أحرانا أن ننتقل من هذه المناقشة النظرية إلى مناقشة مفهوم الدكتور عبد الملك من دراسته للمجتمع المصرى عبر التاريخ . فى ضوء هذا المفهوم ينتهى إلى أن السلطة المركزية فى مصر هى مفتاح الوجود القومى والصناعة والفكر ، هذه هى خصوصيتها التاريخية الناجمة عن هذا النهر الممتد الطويل ، نهر النيل وما يستلزمه من تنظيم لعمليات الرى والزراعة ، والناجمة كذلك عن وضعها الجغرافى الخاص مما يفرض هذه السلطة المركزية التى تسيطر على الماء والأرض والقوة العسكرية والفكر جميعا .

ولقد سبق أن أشرنا أن هذا الموضوع كان محل دراسة تفصيلية فى كتاب « الاستبداد الأسيوى » والنتيجة التى ينتهى اليها الدكتور عبد الملك هى النتيجة التى ينتهى اليها ويتفوجل فى كتابه لا بالنسبة لمصر وحدها وإنما بالنسبة للبلاد النهرية عامة ، وإن كانت الظاهرة — أعنى السلطة المركزية — تتنوع تفصيلا بتنوع البلاد . على أن هذا التنوع لا يعطى لها خصوصية مطلقة بل خصوصية نسبية هى فى الحقيقة من سمات المجتمعات النهرية عامة . بل إننا قد نجد هذه السلطة المركزية فى عدد آخر من البلاد غير النهرية التى تعتمد على الأمطار مثلا . احتياجات الأرض للمياه تفرض بالضرورة كذلك وسائل لتخزين مياه الأمطار للشرب وحفر القنوات للسيول الى غير ذلك ، وما أكثر السلطات المركزية التى تندمج فيها المؤسسات العسكرية والاقتصادية والأيديولوجية فى مختلف التجارب الاجتماعية . بل لعل جوهر كل سلطة هى سلطة (أيديولوجية) ، بل هى تجسيد للأيديولوجية — على حد تعبير انجلز — وهى تعبير عن سيطرة عسكرية واقتصادية واجتماعية وإن تنوعت سماتها وخصائصها ، بغير شك بتنوع التكوينات الخاصة والظروف الخاصة لكل مجتمع . حقا هناك ظاهرة خاصة تتميز بها البلاد الأسيوية فى ماضيها الطويل — وخاصة النهرية منها — مما يجعل لها قسمات مشتركة خاصة ولكن هذه الظواهر الخاصة ، وفى مقدمتها هذه السلطة المركزية التى تسيطر على الجيش والأرض والمياه والاقتصاد والأيديولوجيا ، هى تعبير عن مرحلة تاريخية متخلفة بل قد تكون سمة من سمات المجتمعات المتخلفة عامة ، وإن تنوعت طبيعتها ، وليست سمة من السمات القومية التى ينبغى تثبيتها واستمرارها، بل حتى هذه السمة فى مظهرها الاستمرارى ، أى فى استمراريتها التاريخية ، قد لا تكون السمة الأكثر تعبيرا عن خصوصية المجتمع رغم هذه الاستمرارية ... فالاستمرارية التاريخية لا ينبغى أن نتبينها فحسب تبينا وصفيا مجردا فى استمرارية سمة أو صفة عبر امتداد طولى فى الزمان المجرد ، بل لعلها تخفى وراءها تكوينات اجتماعية واقتصادية متنوعة متصارعة ، فالسلطة المركزية فى مصر كان وراءها عبر التاريخ صراعات اجتماعية مختلفة ، وكانت ملكيتها للأرض تتوزع فى كثير من الأحيان بين فئات رجال الجيش ورجال الدين فضلا عن فئات أخرى تنتقل اليهم هذه الملكية ، وكانت هذه الملكية المركزية للأرض فى

كثير من الأحيان مجرد ملكية صورية تخفى وراءها ملكية انتفاعية حقيقية ، وكان هناك دائما عبر التاريخ صراع بين المالكين أو المنتفعين صراع فى اطار السلطة المركزية ، وصراع بينهم وبين جماهير الشعب المنتج كانت هناك دائما صراعات وانقطاعات وانعطافات وتحولات هى وراء سقوط دولة مركزية وقيام أخرى وضعفها أو قوتها ، كانت هناك إذن هذه السلطة المركزية التى تسيطر على الجيش والأرض والاقتصاد والأيديولوجيا ، ولكن هذا القول وحده لا يصور الحقيقة التاريخية والاجتماعية الا تصورا وصفيا مغلقا . والدكتور عبد الملك شأنه فى ذلك شأن ويفتوجل Wittfogel يكاد يعرض للسلطة المركزية فى المجتمعات الأسيوية وفى مصر خاصة باعتبارها مجرد وظيفة ادارية تنظيمية ، أى مجرد دولة خدمات دون أن يخفل بدلالتها الاجتماعية والطبقية ، ولهذا لم يتبين مختلف التعرجات والانعطافات والتغيرات فى التاريخ المصرى ، ولم يتبين دلالتها الموضوعية . حقا ، كانت هناك دولة مركزية تسيطر على كل شيء ، ولكن هل هذا هو الذى يعبر — بعمق — عن الاستمرارية التاريخية والخصوصية المصرية بالتالى نعم ... ببعض التجاوز لو نظرنا للأمر من زاوية السلطة وحدها ، والأيديولوجية السائدة وحدها نظرة وصفية مجردة . ولكننا لو عمقنا النظر فى البناء التحتى للمجتمع لوجدنا ظواهر وخصائص أخرى لعلها ، كانت المحرك الأساسى للتاريخ ، لاستمراريته المتجددة ، المتغيرة ، والآن .. هل هذه الخصوصية التى حددها ويتفوجل والدكتور عبد الملك لمصر فى تاريخها الطويل والتى تتمثل فى السلطة المركزية المسيطرة على الأرض والجيش والاقتصاد والأيديولوجيا هى آصالتنا المصرية التى نتمسك بها ، ونسعى لتثبيتها ونقيم تجددنا الحضارى ونهضتنا الحضارية على أساسها ؟ ماذا يعنى هذا ؟ ألا يعنى أننا نختصر تاريخ مصر كله فى أحمس ومحمد على وعبد الناصر (رغم الاختلاف الجذرى — الاجتماعى والتاريخى بينهم) مغفلين ثورة ١٩ ، وتحركات الجماهير فى ٣٦ ، و٤٦ و٥١ وعشرات التحركات الشعبية الأخرى قبل ذلك وبعد ذلك ، هذه التحركات التى كانت تمردا على السلطة المركزية ، ونتساءل : ما هو أكثر أصالة فى شعبنا ؟ تحركات جماهير الفلاحين منذ أول ثورة شعبية ضد ملاك الأراضى فى مصر القديمة حتى تحركاتهم فى كفور نجم وبهوت وكمشيش أم هذه السلطة المركزية المستمرة تاريخيا ؟ وعلى سبيل التصوير الكاريكاتيرى الذى يبالغ فى تجسيد الأمور لتوضيحها ، نتساءل كذلك : هل الفلاح المتوافق مع السلطة المركزية المتملق لها ، أكثر أصالة من الفلاح الثائر المتمرد على هذه السلطة ؟!

اذا صح هذا فإنها دعوة إلى أن تتمثل أصالتنا فى أشد الحكومات مركزية واحتكارا للسلطات السياسية والاقتصادية والعسكرية والأيديولوجية ، بل أشد الحكومات تعسفا ورجعية . بل لعل الدولة المركزية الدينية — فى هذه الحالة — أن تكون أكثر السلطات تعبيرا عن أصالتنا وخصوصيتنا !

حقا ، إن الدكتور عبد الملك لا يقول بهذا ، ولكن مفهوم الخصوصية عنده ، هذا المفهوم التجريدى — يمكن أن يكون — فى تطبيقه — سلاحا لأشد الحكومات تمركزا ورجعية واستبدادا . بل قد يكون — من ناحية — أخرى أساسا لحلول مغلوطة لكثير من مشاكلنا . (المشكلة الزراعية مثلا . لماذا لا يكون حل هذه المشكلة بمصادرة الأراضى جميعا . بتأميم الأرض جميعا ، وتمليكها ملكية عامة ، عن طريق الدولة المركزية تأسيسا على خصوصية مصر فى ملكية الدولة للأرض عبر تاريخها الطويل ،

والحقيقة أن الدكتور عبد الملك قد قال بما يشبه هذا فى بعض دراساته ناقدا موقف الشيوعيين المصريين المؤيد لمشروع الاصلاح الزراعى فى سبتمبر عام ١٩٥٢ . وقد لا نستطيع فى هذا المجال أن نعرض لهذا الأمر بالتفصيل) .

ولنتأمل كذلك تطبيق الدكتور عبد الملك لمفهومه عن الخصوصية فى نموذج ثان ، أشار اليه فى بحثه هو المجتمع اليابانى . وأعترف أننى غير مؤهل لمناقشة هذا الموضوع تفصيلا . ولهذا سأكتفى ببعض ملاحظات عامة .

إنه يحدد خصوصية المجتمع اليابانى باستمرارية — نظامه المركزى الإقطاعى العسكرى ، ويرجع اليه كل ما يتحقق لليابان من تقدم صناعى أو عسكرى أو قومى عام . ماذا يعنى هذا ؟ ألا يعنى هذا تحبيذا وتثبيتا لسيادة النظام الرأسمالى الاحتكارى فى اليابان بسلطته المركزية المهيمنة ، بل تبريرا ، ولا أقول تفسيرا فحسب ، لعدوانية السلطة اليابانية فى الحرب العالمية الثانية ، وتحالفها مع النازية والفاشية . ألا يعنى هذا إنكارا لكل قوى النضال الشعبى فى اليابان من أجل نظام تقدمى ديمقراطى ، ألا يعنى إلغاء كل جدل اجتماعى حقيقى ، وأى مفهوم طبقى للسلطة فى علاقتها بالمجتمع !؟ لست أحكم حكما تقييميا فحسب إنما أحكم حكما علميا كذلك . لعل هذه الخصوصية هى تعبير عن النجاحات القومية فى اليابان (بصرف النظر عن دلالتها الاجتماعية والسياسية) ، وهى خصوصية لا نتبين ما وراءها من تكوينات اجتماعية متصارعة ، التى تشكل فى الحقيقة حركة التاريخ الاجتماعى فى اليابان ، وهى بصرف النظر عن نجاحاتها القومية — بالمعنى الضيق الشوفينى — هى خصوصية ذات دلالة اجتماعية وحضارية متخلفة ، وما أظنّنى فى حاجة إلى مزيد إيضاح .

نعود بعد ذلك إلى مفهوم الخصوصية عند الدكتور عبد الملك فى تطبيقه المصرى لنتبين مفهوم الدولة الحضارية الجديدة التى يقترحها تأسيسا على هذا المفهوم . إن هذه الدولة الجديدة التى ستجمع بين الأصالة (أو الخصوصية) والعصرية ، ليست دولة طبقة تحل محل طبقة أخرى كما يقول فى بحثه . ولكنها دولة مجموعة من الطبقات لا تحل محل مجموعة أخرى من الطبقات ، بل تكون هى نفسها عناصرها . إنها لا تختلف عن السلطة القديمة من حيث البناء الطبقى ، وإنما تختلف فحسب من حيث كيفية إحداثها للتغيير الجديد ! وتحقيق « العروة الوثقى » للمجتمع وتحقيق أهدافه فى هذه المرحلة . ولا أدرى كيف تختلف الجبهة الجديدة فى كيفية التغيير الذى تحدثه دون أن تختلف كيفيا فى تركيبها الطبقى !! وهنا نتبين من جديد افتقاد المدلول الطبقى فى مفهومه للدولة والسلطات الذى تبيناه أكثر من مرة من قبل . حتى الجبهة عنده هى مجرد تآلف طبقات بغير تحديد أو تمييز ، مجرد استمرار لسلطة طبقات بغير تحديد أو تمييز كذلك ، وبغير إبراز لقيادة محددة لهذه الجبهة . كأنما هى حكومة ائتلاف ، وليست دولة تشكل وتمثل اتجاها اجتماعيا وقوميا محددا . إن كل جبهة — مهما تعددت وتنوعت عناصرها من الناحية الاجتماعية — تتضمن خطا مسيطرا أو قيادة مسيطرة ، أو على الأقل صراعا داخلها من أجل حسم هذه السيطرة .

على أن هذه هى قضية القضايا فى فكر الدكتور عبد الملك فى هذا البحث على الأقل . إن النهضة عنده — أو الثورة بتعبير آخر — وفى ضوء مفهومه عن الخصوصية المصرية ، هى مواصلة للاستمرارية التاريخية ، بسلطتها المركزية ، بجيشها الموحد ، وأيديولوجيتها التوحيدية بصرف النظر عن دلالتها الطبقية. إن «العروة الوثقى» هذا التعبير الذى يستلهمه من الشيخ محمد عبده الممثل للأصولية الاسلامية عند الدكتور عبد الملك — هى دلالة هذا التوحيد المركزى فى السلطة والمجتمع دون تحديد طبقى أو اجتماعى معين .

وأن النهضة عند الدكتور عبد الملك مفهوم تجريدى غامض ، لا تطل عنده على دلالة اجتماعية — ولهذا كان من الطبيعى — من وجهة نظره — أن يقول فى بداية بحثه « إن إشكالية حركة التحرر فى العالم العربى ليست إشكالية الانتقال من مرحلة الاحتلال والتبعية والرجعية الى مرحلة الاستقلال والتحرر والثورة الاجتماعية .. وإنما هى على وجه التدقيق ثورة من أجل الانتقال من التدهور الحضارى الى النهضة الحضارية» ولكن ما مضمون هذا الانتقال ، ما هى آلياته الاجتماعية ، ما هى دلالته القومية ؟ إنها فى تقديرى لا يمكن أن تكون غير الاستقلال والتحرر والثورة الاجتماعية والوحدة القومية ، لا يمكن أن تكون الا تفجير التناقض بين علاقات الانتاج السائدة وقوى الانتاج لمصلحة قوى الشعب العربى العامل ، لا يمكن أن تكون الا تفجير النضال ضد الاحتلال الصهيونى والتبعية الاستعمارية والأوضاع الرجعية الاستغلالية . ولا يمكن إلا أن تكون تحقيق الثورة الاجتماعية القومية الشاملة بمعناها السياسى والاجتماعى والاقتصادى والثقافى والقومى ، لا يمكن إلا أن تكون سلطة القوى الشعبية العاملة المنتجة ، ومشاركتها الديمقراطية فى تخطيط حياتها وتطويرها . بغير هذا تصبح كلماتنا عن النهضة الحضارية كلمات مجردة عامة بغير دلالة محددة بل لعلها بهذا تفقد خصوصيتها . « إن تحول السلطة من طبقة الى طبقة أخرى — كما يقول لينين — هى العلاقة الأولى والمبدئية للثورة ، سواء من الناحية العلمية أو من الناحية العملية السياسية » .

حقا إن الطابع الطبقى المحدد للسلطة لا يتعارض مع التحالف المبدئى مع طبقات أخرى فى شكل جبهات . على أن جوهر التغيير التاريخى إنما يتحقق بالصراع الطبقى ، بحركة الجماهير النشيطة ، صانعة التاريخ ، والقادرة بوعيها وتنظيمها الثورى أن تحدث التغيير الجذرى فى الهيكل الاجتماعى العام وفى طبيعة السلطة لمصلحة التقدم ، لمصلحة النهضة . يتحقق هذا فى كل مجتمع بحسب خصوصيته بحسب أوضاعه الاجتماعية بحسب نضج العوامل الموضوعية والذاتية داخله ، بحسب توازن القوى فيه ، وفى اطار تفاعلاته الايجابية مع عصره التاريخى المحدد .

إن التحديد التجريدى الذى يرتضيه الدكتور عبد الملك للجبهة ، لن يفضى الى تغيير أو نهضة . بل إن مفهومه للخصوصية — المصرية بشكل محدد — لا يصلح كذلك سندا لثورة أو نهضة . بل لعل الثورة والنهضة أن تكون عليه لا به . إن الخصوصية التى يقول بها الدكتور عبد الملك — هى بغير شك — سمة من سمات مراحل متخلفة لا فى تاريخ مصر فحسب ، بل فى تاريخ كثير من المجتمعات

الأسيوية كما أشرنا من قبل ، وأصالتنا أو خصوصيتنا ليست فى استبقائها واستمرارها ، وإنما فى تخطيها تخطيا جدليا . إنها قد توضع فى الاعتبار لا كصبغة ثابتة سرمدية ، وإنما كبعد من أبعاد الواقع التاريخى الذى نسعى للسيطرة عليه وتغييره وتطويره . إن أصالتنا ليست فى هذا الاستمرار الجامد . لهذا الشكل المحدد للسلطة المركزية — وإنما فى إقامة سلطة ذات طابع جديد يتميز بالشعبية والديمقراطية والتقدمية ، فيها تنفجر أصالتنا أى قدرتنا على التعبير الخلاق والفعل الخلاق عن ذواتنا الاجتماعية والقومية ، هذه هى خلاصة كل كفاحنا المصرى والعربى عامة ، وإنصافا للدكتور عبد الملك أقول هكذا كان رأيه الذى كنا نطالعه خاصة فى كتابه « مصر مجتمع عسكرى » وفى أبحاث أخرى له .

وفى تقديرى أن الدكتور عبد الملك قد استشعر فى نهاية بحثه أن ما حدده خصوصية لمصر لا يصلح أن يكون حلا لما يواجهه المجتمع المصرى — خاصة — من مشكلات وما يسعى لتحقيقه من أهداف . ولهذا نراه — برغم هذا الطابع التجريدى للجبهة التى يقول بها — ينتقل فجأة — وبغير مقدمات منطقية — من مفهوم الدولة المركزية التى تتركز فى يدها سلطة الجيش والاقتصاد والأيديولوجيا الى ما يسميه « وحدة الجيش والشعب » . إن الشعب لم يكن له أى نبض حقيقى فى هذه الخصوصية المصرية التى عرضها لنا . إن الشعب يظهر فجأة فى نهاية بحثه فى وحدة مع الجيش . ولهذا لا نلبث أن ننتقل من أمثلة الخصوصية ونماذجها التى ذكرها من قبل ، والتى تتمثل فى أحمس ومحمد على وعبد الناصر إلى أمثلة ونماذج أخرى تتمثل فى يومى ٩ ، ١٠ يونية (حيث كانت مصر بغير دولة وبغير جيش) ويوم وفاة عبد الناصر (حيث كانت مصر كذلك بغير دولة) ثم ٦ أكتوبر (وهى معركة عسكرية مجيدة تعبر عن لقاء حميم بين إرادة جماهيرية ، وقرار سلطة وبطولة جيش ولكننا قد نختلف فى طبيعة نتائجها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقومية عامة) .

حقا إن ٩ و ١٠ يونية وجنازة عبد الناصر ، قد تعبران بالذات عن مدى التفاف الجماهير حول قائد عظيم . ولكن ... ما دلالة هذا الالتفاف ؟ ان دلالته مرتبطة بالدلالة الاجتماعية التى تتمسك بها الجماهير وتحرص على مواصلتها وتطويرها . وليس مجرد التفاف حول سلطة مركزية تمسكا بها وتوحدا معها بشكل تجريدى غامض . وليس مجرد فعل عاطفى تلقائى ، وإن لم تخل من العاطفية والتلقائية . على أن للعاطفية والتلقائية كذلك قوانينها الموضوعية وخاصة فى التحركات الجماهيرية . وما أكثر التحركات الجماهيرية الأخرى التى تحركت ضد السلطة المركزية فى تاريخ مصر .

المهم أن الدولة المركزية الموحدة والاقتصاد والأيديولوجيا تختفى فى نهاية بحث الدكتور عبد الملك ، ليبرز هذا اللقاء بين الجيش والشعب ، وتبرز هذه الجبهة (رغم تجريديتها) . وبرغم أن الجيش هو جزء من جهاز الدولة المركزية إلا أنه قد يبدو فى تعابير الدكتور عبد الملك كأنما هو البديل التاريخى فى خصوصيتنا التاريخية للحزب المنظِّم والمنظَّم للجماهير الشعبية ، وإن كان بغير ملامح اجتماعية محددة كذلك ، شأنه فى ذلك شأن الجبهة . وقد تجدر الاشارة هنا الى أن بروز الجيش فى الحياة القومية والاجتماعية هى ظاهرة من ظواهر البلاد حديثة النمو فى عصرنا وليست من خصوصيات مصر وحدها . وإن تكن لها خصوصيتها النوعية فى كل بلد بغير شك . ولها فى تاريخ مصر خصوصية كذلك وإن

اختلفت دلالتها الاجتماعية باختلاف المراحل التاريخية وتنوعها . على أن هذا موضوع آخر . وللدكتور عبد الملك دراسة قيمة فيه .

خلاصة الأمر ، أننى لا أقلل من قيمة هذا الجهد الكبير الذى بذله ويبذله الدكتور عبد الملك من أجل تحديد أسس نظرية موضوعية لعلم الاجتماع المعاصر . إنها بغير شك محاولة جادة أكثر عمقا وشمولا من تلك المحاولات المسطحة التى بذلت فى بعض أدبياتنا المصرية التى تحدد ملامح مصر ببعض المظاهر النفسية والمزاجية ، كالفهلوة ، والطيبة ، والتسامح والتوسط الى غير ذلك تأسيسا على المناخ أو الموقع الجغرافى ، ولست أقلل من حقيقة هذا الطابع المركزى التوحيدى للسلطة عبر تاريخ مصر القديم والوسيط والحديث . ولكنى أقول ، إن الاقتصار على هذا الطابع ، موقف وصفى غير جدلى ، لا يكشف عما وراءها من وقائع ومواقف اجتماعية وطبقية ، بل لا يفسر حركة الاستمرار التاريخى بكل تعرجاتها وانقطاعاتها وتغييراتها . وفضلا عن هذا ، فانها لا تشكل — ولا ينبغى أن تشكل — السمة السرمدية للخصوصية المصرية التى تحتجزها عن فعل تاريخى خلاق قد يكون نقيضا تاريخيا — أو بتعبير أدق — تخطيا تاريخيا لها .

على أن اجتهاد الدكتور عبد الملك هو دعوة حارة لتحديد خصوصية مجتمعنا العربى عامة والمصرى بوجه خاص ، فلا شك كما يقول الدكتور عبد الملك أن « تبين الفروق النوعية يمكننا من تبين سبيل التحرك الأكثر فاعلية » .

وإذا كنت اختلفت مع الدكتور عبد الملك فى تحديد هذه الفروق النوعية ، فإن سؤاله يظل معلقا .... كيف تتحقق عصريتنا الأصيلة ؟

ولقد كنت أحب أن أواصل الحوار فى هذا الموضوع مع مفكرين من أبرز مفكرينا العرب المعاصرين تناولا الموضوع نفسه بجدية وعمق هما الدكتور زكى نجيب محمود والأستاذ عبد الله العروى ، وإذا لم يكن المجال يسمح لى بحوار تفصيلى ، فلا أقل من إشارة سريعة لبعض ملامح من فكرهما ، معترفا منذ البداية أنها ستكون قاصرة بل مخلة .

فى كتاب « تجديد الفكر العربى » يسأل الدكتور زكى نجيب محمود السؤال نفسه عن الأصالة والعصرية ، ويجتهد للاجابة عليه ، إنه فى الحقيقة يرفض التراث كله من حيث المضمون ولكنه يختار بعض أشكاله التى تفيدنا فى معاشنا الراهن على حد تعبيره ، وهو يقف هذا الموقف الانتقائى النفعى نفسه من الفكر الغربى الحديث . على أنه الى جانب ذلك يسعى لاكتشاف بعض السمات العامة فى تراثنا العربى . فهى تارة العقلانية ، وهى تارة بين العقلانية والوجدانية ، وهى تارة ثالثة ثنائية ؟ تحتضن كل أطراف المقولات والتصورات المتعارضة المادية والروحية ، العقلية والوجدانية ، الجزئية والكلية ، إلى غير ذلك . وهى تارة رابعة تغليب للسلوك العملى التقييمى . إنه فى الحقيقة يتخذ من التراث منحى وصفيا تحليليا ، لا يتبينه فى إطار ملابساته الخاصة ، وتكويناته الاجتماعية والتاريخية ، ولهذا يأتى موقفه موقفا انتقائيا نفعيا عمليا خالصا شأنه فى ذلك شأن موقفه من الفكر الغربى .

أما الأستاذ/ عبد الله العروى فيقف على الطرف المناقض تماما لموقف الدكتور عبد الملك من الفكر الغربى الحديث . إنه لا يجد سبيلا لنا الى الحديث الا بانتهاج الفكر والسلوك الذى انتهجته اوروبا منذ أربعة قرون . أما موقفه من تراثنا العربى القديم فهو رفض كامل للسلفية ، رفض كامل للبحث عن نموذج إنساننا العربى وراءنا لا أمامنا وان كان قد يقف أحيانا وبشكل جزئى — موقفا انتقائيا عمليا من هذا التراث داعيا الى التركيز والابراز لجوانبه الايجابية . على أن القول بانتقائية الأستاذ العروى قول ينقصه الدقة والانصاف . فالأستاذ العروى يتبنى الماركسية ، ويدعو الى تبنيها كأداة وحيدة لتحديثنا . وهذه الوقفة النظرية تجعله من ألد خصوم أى موقف انتقائى . على أنه لا يدعو إلى الماركسية كعلم وكتطبيق ، بل هى دعوة إلى الأيديولوجية الماركسية كنقطة بداية فى طريق التحديث . إنها الدعوة الماركسية العامة لا العلم الماركسى المطبق على الواقع العينى .. والدعوة الماركسية دعوة ينبغى أن تقوم بها كما يقول الأستاذ العروى نخبة مثقفة عربية تمهد السبيل بدعواها للمرحلة العلمية من الماركسية بعد إقامة الأساس الموضوعى المادى لها . على أن الأستاذ العروى — سواء بسواء كالدكتور زكى نجيب محمود — يغلب على تحليله التجريد والتعميم على حساب النظرة الموضوعية العينية للتكوينات الاجتماعية التى يقوم عليها الفكر . بل أخشى أن يكون مفهومه للماركسية ، وخطته لتحقيق التحديث ، مفهوما وخطة ينقصهما الجدل المادى :

أعرف أنها أحكام سريعة ينقصها التوثيق والتدقيق على أنى أتطلع الى المناقشة التى قد تكون سبيلا للتوضيح الأعمق والحوار الأكثر تفصيلا .

وأعود الى السؤال الذى أراه معلقا أمامى بعناصره المختلفة .. ما السبيل لتحديد معالم أصالتنا أو خصوصيتنا ؟ ما موقفنا من تراثنا القديم ؟ ما موقفنا من العصرية ؟ ما هو الطريق الى التحديث ، الى النهضة ؟ عناصر متنوعة ، ولكنها تشكل منظومة واحدة متداخلة . ولا أزعم منذ البداية اننى أملك عصا موسى ، أو أننى قادر على حل العقدة الغردية بضربة واحدة . وانما أقول بتواضع جم إننى أجتهد مع المجتهدين فى تحديد معالم الطريق ...

أولا : لسنا فى حاجة الى تأكيد خصوصية العرب أو أصالتهم . فكل شعب له خصوصيته وله أصالته التى تتراكم عبر خبراته التاريخية ، وملابساته الموضوعية المختلفة والمتنوعة . والقضية ليست قضية امتحان لخصوصية العرب وأصالتهم بقدر ما هى تحديد لنوعية هذه الخصوصية — على حد تعبير الدكتور عبد الملك تحديدا يدفع الى مزيد من الوعى بتاريخنا ، بحقيقتنا الماضية والحاضرة ، ويغذى معركة المواصلة التاريخية بشكل فعال .

ولا شك — كما ذكرت من قبل — أن المظاهر التى حدد بها الدكتور عبد الملك الخصوصية المصرية هى بعض مظاهر موجودة عبر تاريخنا ، ولكنها ليست السمة المعبرة عن جوهر التجربة المصرية . إنها سمة لأبنية علوية ترتبط بتكوينات اجتماعية واقتصادية وأنشطة ومواقف جماهيرية قاعدية ، ما أشد أهميتها فى تحديد حقيقة هذه الخصوصية . إن طريقة تحديد الخصوصية هى طريق الدراسة العينية الدقيقة لمختلف مراحل التاريخ مرحلة مرحلة ، لاستخلاص خصوصية كل مرحلة ، بتكويناتها وعملياتها

الاجتماعية المختلفة ، وملابساتها التاريخية وكشف قانونها المحرك الأساسى والوصول من استقراء هذه المراحل المتعددة المختلفة إلى تحديد الخصوصية العامة لو صح التعبير ، فى غير تثبيت أو تجميد أو تجريدية أو إطلاق . يصدق هذا على دراستنا لخصوصيتنا المصرية ، أو دراساتنا لخصوصيتنا العربية ، ولعل دراستنا لخصوصيتنا أو أصالتنا العربية ، تستلزم الدراسة العينية المحددة للتفاعل والتداخل بين مختلف الأقطار العربية فى تنوعها ووحدتها فى كل مرحلة من المراحل ، ثم عبر المراحل التاريخية جميعا ، على أنى قد أزعم أن حاجتنا الى الدراسة العينية الدقيقة لواقع أمتنا العربية فى أقطارها المختلفة ، وفى مؤسساتها السياسية والاجتماعية المتنوعة وفى إطار عصرنا الراهن هى نقطة البداية الحقيقية التى يفرضها إلحاح الحاجة الى رؤية ثورية موضوعية نسلح بها نضالنا العربى الراهن . إن هذا لا يلغى ضرورة التصدى لدراسة خصوصيتنا العربية فى مسارها التاريخى الطويل . على أن الحاجة أكبر الى هذه الدراسة العينية لواقعنا الراهن ، وإن كنت أعترف أن الدراسة العينية لتاريخنا الطويل فى تكويناته المختلفة هى بعد من أبعاد الادراك الصحيح لهذا الواقع الراهن . على أن الدراسة لهذا الواقع الراهن قد تكون سبيلنا كذلك لحسن ادراكنا لماضينا التاريخى . أقولها بصراحة .... وقد اختلف هنا مع الأستاذ العروى — إن الدراسة العينية الدقيقة لواقعنا العربى الراهن فى مختلف تكويناته هى سبيلنا الذى لا سبيل غيره لتسليح نضالنا بالرؤية الصحيحة . الدعوة الأيديولوجية وحدها أصبحت خطوة متخلفة ، بل لا قيمة لهذه الدعوة الأيديولوجية فى عصرنا الراهن — ما لم تختبر فى تصورات ونظرية ونجاحات عملية تتعلق بواقعنا ، بنضالنا ، بحاجات أمتنا وتطلعاتها الاجتماعية والقومية .

ثانيا : أما فيما يتعلق بالموقف من تراثنا القديم ، فلا ينبغى أن يكون موقف الرفض أو الاستهانة أو الاستخفاف ، ولا موقف التقديس والتقليد الأعمى ، ولا موقف الانتقائية والتجزىء والنفعية ، ولا ينبغى أن يكون موقفا من مضمون دون شكل أو أشكال دون مضمون . التراث كله ، بكل ما فيه ، من مدارس مختلفة ، متصارعة من مواقف عقلانية ، أو لا عقلانية هو تراثى الثقافى ، يستوى فى هذا الخوارج والأشاعرة والمعتزلة والصابئة والشيعة والمتصوفة وما شئت من ملل ونحل ومذاهب واتجاهات أدبية أو فنية أو علمية أو إدارية . أنا لا أختار بين هذه الاتجاهات ، لا أنتقى ، وانما استوعب التراث كله استيعابا نقديا فى إطار واقعه التاريخى الاجتماعى الخاص . الاستيعاب النقدى ليس انتقاء فحسب أو تقييما لجانب منه على حساب جانب ، وانما هو إدراك ووعى موضوعى لحقيقة التراث فى ملابساته الموضوعية التاريخية . لعلى أجد المعتزلة أقرب الى اليوم من أهل السنة ، أو رجال العلم أقرب الى من رجال المجاهدة الصوفية . ولكن المذهب السنى والصوفى سواء بسواء كالمعتزلة ومنجزات العلماء العرب ، وغير ذلك من مختلف الملل والنحل والمذاهب والاتجاهات ، هو تراثى ، الذى أتدارسه وأعيه وأتفهم حقيقته ، نشأته ، تطوره ، صراعاته ، امتداداته ، تحولاته فى اطار واقعه الموضوعى ، وفى اطار النظرة التاريخية الى التراث كله . العمل العقلى النقدى فى التراث والوعى النقدى العلمى التاريخى بهذا التراث فى جوانبه المختلفة وحركته المتنوعة ، هو الموقف الصحيح من التراث فى تقديرى . وهو ليس احياء لكتاب دون كتاب ، أو لمدرسة أو مذهب دون مدرسة أو مذهب وإنما هو إحياء تاريخى نقدى لتاريخ شامل

وإشاعته ونشره بمختلف وسائل التعبير والاتصال والثقافة المعاصرة وإستلهامه كذلك استلهاما نقديا فى مختلف وسائلها التعبيرية الأدبية والفنية ، إن الموقف من التراث ليس موقفا عمليا نفعيا يفيدنا فى معاشنا الراهن ، وإنما هو تعميق لإحساسنا التاريخى بحقيقتنا وتأصيل لذواتنا ، لا بالتقليد الأعمى ولا بالترديد البليد ولا بالتقديس المطلق ، ولا بالانتقاء الجزئى وانما بالاستيعاب النقدى التاريخى . قد أضغط وأشدد على مرحلة وعلى اتجاه يؤكد هذا الموقف النقدى ولكن دون أن أقف موقف الانتقاء الجزئى أو الموقف النفعى العملى ، التراث كله تراثنا ، فلنحسن إدراكه واستيعابه واستلهامه وكشف حقائقه بطريقة نقدية تاريخية خلاقة .

هذا فى تقديرى هو الموقف الصحيح من التراث ، ولعل الأستاذ العروى فى غضون كتابيه « الأيديولوجية العربية » و « أزمة المثقفين العرب » (الذى ترجمه الى العربية بعنوان العرب والفكر التاريخى » يتبنى هذا الموقف رغم بعض نبراته الرافضة وبعض عباراته التى قد تتضمن موقفا انتقائيا .

على أنى أحب أن أقول فى النهاية أن ما أقصده بالتراث ، ليس هو التراث المكتوب فحسب بل التراث بمعناه الحى الشامل المتحقق فى مختلف أشكال التعبير الفكرى الأدبى أو الفنى أو السلوكى عامة ، بل أضيف اليه كذلك التراث الشعبى . إن إحياء هذا التراث واستيعابه استيعابا نقديا تاريخيا واستلهامه استلهاما خلاقا هو بعد من أبعاد ملامحنا القومية .

ثالثا : ولعل هذا الموقف من التراث النقدى التاريخى هو نفسه الموقف المنهجى الصحيح من تجارب عصرنا وخبراته المختلفة ، إنه الاستيعاب والتفهم النقدى التاريخى لحقائق العصر ، بل أكاد أقول أننا لن نحسن الموقف من تراثنا اذا لم نحسن الموقف من عصرنا . إن هذا الموقف النقدى من تراثنا هو نفسه الذى يجعلنا فى قلب معركة التحديث بل لعلنا لن نستطيع فهم هذا الموقف النقدى من تراثنا الا ونحن فى قلب معركة التحديث كذلك .

على أن الموقف من العصر ليس سواء بسواء كالموقف من التراث ، انه ليس مجرد موقف نقدى تاريخى ، وليس مجرد اشاعة ونشر وتعميق لإحساسنا التاريخى بهذا العصر . إنه موقف نقدى ، ولكنه كذلك موقف نضالى عملى . لن ننتصر فى معركة التحديث بالوعى النقدى التاريخى وحده ، بالأيديولوجية الماركسية وحدها ، وإنما بهذا الوعى النقدى وبهذه الأيديولوجية وممتزجة بقوى النضال من أجل التغيير الثورى لواقع أمتنا العربية الممزقة ، المتخلفة . موقفنا من معركة التحديث لن تقوم بها نخبة مثقفة ، ولن تتحقق بدولة مركزية تجمع فى يدها كل السلطات السياسية والعسكرية والاقتصادية والفكرية بغير دلالة اجتماعية محددة ، وانما هى نضال جماهيرى مؤسس على وعى نظرى بحقائق واقعنا ، بحقائق عصرنا من أجل إقامة سلطة ديمقراطية تقدمية يتحقق بها القضاء على التخلف الاقتصادى والاجتماعى والتمزق القومى ، ويتوفر بها أوسع وأعمق مشاركة ديمقراطية ايجابية للجماهير العربية فى تنظيم حياتها وتطويرها وتجديدها الى غير حد . هذه هى عصريتنا الحقيقية ، ليست عصرية وعى أيديولوجى فحسب مهما كان ثوريا ، وليست عصرية اجهزة ومؤسسات مهما كانت علميتها ، وليست مجرد دعوة الى رفض

السلفية أو تبنى العقلانية عامة ، بل هى الفعل التاريخى الثورى لجماهير أمتنا العربية المسلحة بالنظرية الثورية . ليست هذه هى عصريتنا فحسب بل هى كذلك الطريق لتحقيق خصوصيتنا وأصالتنا كذلك . العصرية والخصوصية وجهان لعملة واحدة ، هى الفعل التاريخى المؤسس على الوعى الثورى . بانتصارنا فى معركة العصرية تنتصر خصوصيتنا وأصالتنا ، وبالوعى بخصوصيتنا وأصالتنا وبالنضال من أجل تحقق ذواتنا الحرة ، المتفتحة المتقدمة تتحقق عصريتنا . إننا لا نقف من الفكر الأوروبى أو ما يسمى بالفكر الغربى موقف التقديس أو موقف الاستخفاف والتعالى أو موقف الرفض المطلق أو موقف الانتقائية وإنما نتسلح منه بثمرات العلم الانسانى مطبقين هذه الثمرات تطبيقا نقديا خلاقا على واقعنا الخاص .

والماركسية هى بعض هذه الثمرات الغنية فى مجال الثورة الاجتماعية . ليست هناك ماركسيات كما يقال فى الفكر الغربى اليوم . وانما هناك ماركسية تختلف طرائق تطبيقها باختلاف النوعيات القومية والاجتماعية . وهى ليست نظرية نهائية جاهزة وإنما خطوط عامة توجه وترشد الى العمل . وشرط نجاحها هو إدراكها المحدد النوعى للخصائص المحددة النوعية فى كل تجربة محددة نوعية . لهذا فهى تغنى وتعمق بالخبرات والتجارب المتنوعة .

واذا كنت اتفق مع الأستاذ العروى فى الدعوة الى تبنى الماركسية سبيلا لتحديثنا بل سبيلا كذلك لأصالتنا فاننى لا أقف معه عند حدود الدعوة الأيديولوجية ولا عبر الحدود التى تميع حقيقة الماركسية . فما أحوجنا فوق هذا وذلك الى أن يمتزج وعينا الثورى بنضالنا الجماهيرى امتزاجا عميقا .

إن الأصالة ليست مجرد بحث عن الجذور أو عودة مستسلمة بليدة اليها أو استعادة جامدة لها ، وانما هى تحرير وتحريك واع للجذور إطلاقا لطاقاتها وقدراتها على الخلق والاضافة. والجذور الحقيقية هى الجماهير صانعة التاريخ الحقيقى وحاملة خصائصه النوعية ، بانطلاقها الواعى ومشاركتها الديمقراطية تتحقق الأصالة والعصرية بضربة تاريخية واحدة .

تقولون ... لقد انتقلت بنا من مجال الأيديولوجيات الى مجال العمل السياسى الجذرى . نعم .. أعترف ولكن هذا فى تقديرى هو الطريق الصحيح بل أزعم أنه الطريق الوحيد . إن طريق الثورة الاجتماعية طريق التحرر والاشتراكية والوحدة القومية الديمقراطية والثورة الثقافية هو طريق الأصالة وطريق الخصوصية وهو كذلك طريق العصرية والتحديث .



الفكر العربى المعاصر فى مواجهة التراث

مرحلة جديدة من الخطاب النظري أخذت تتبلور في الثقافة العربية المعاصرة . وهي ليست مجرد عزاء عن هذا الوضع الركيك بل المأساوي الذي يعانيه العالم العربي اليوم ، بل لعلها أن تكون تعبيرا عما يحتدم ويتخلق داخل هذا الوضع نفسه ، إن الخريطة الثقافية المتفجرة تفضح ما وراء الخريطة السياسية من صراعات وارهاصات تؤذن بتحولات عميقة .

وقد يكون صحيحا ما يقال من أننا في مهب حركة « نهضة » جديدة ، وخاصة على المستوى الفكري ، ففي مواجهة المحنة الراهنة (التي تؤرخ عامة بالهزيمة العسكرية عام ١٩٦٧ ، ثم بتعميق هذه الهزيمة سياسيا واقتصاديا بالانقلاب الساداتي اليميني عام ١٩٧١) ، بدأ الاستقطاب والفرز يزداد وضوحا وحدة بين مختلف القوى الاجتماعية والتيارات الفكرية المتعارضة التي كان يميع تعارضها خلال الستينات ، وخاصة حول القضايا القومية والاجتماعية .

وشأن كل مراحل الأزمة والتحول دائما ، ما أكثر ما يتخذ الأمر مظهر العودة إلى الماضي ، إلى الينابيع الأولى للتراث القومي عامة ، أو الديني بوجه خاص ، في محاولة لإعادة النظر ، إعادة التفسير ، إعادة التقييم ، في ضوء مقتضيات اللحظة الجديدة الحاضرة ، وبحثا عن مشروعية تراثية للسلوك في هذه اللحظة الجديدة ، إن الماضي لا يتحكم في الحاضر . بل الحاضر هو الذي يتخذ من الماضي سندا لمشروعية مشروعه « الحاضر — المستقبل » . وما أكثر القوى المتصارعة في الحاضر وعلى الحاضر ، وما أكثر مشروعاتها كذلك . ولأنها محاولات للبحث أو للتبشير بنقطة بداية جديدة . تبرز ضرورة المقدمات . ولهذا ما أكثر ما تصبح مقدمة ابن خلدون استلهاما لأكثر من مقدمة .

فمثلا نجد حسن عامل المفكر اللبناني يقول في مقدمة كتابه « مقدمات نظرية : القسم الأول في « التناقض » ص ٥ — ٦ بيروت ١٩٧٣ . « ولا أخفي على القارىء أنني حذوت في نهجي هذا حذو ابن خلدون في مقدمته ، وكنت في نهجي سائرا في نهجه . وكنت فيه ماركسيا ، وما وجدت في هذا تناقضا ، بل تكاملا . ففهمت ان طريق الفكر الماركسي اللينيني هو طريق الوصول إلى تملك واقعنا الاجتماعي التاريخي في تراثه وحاضره » .

ونجد حسن حنفي المفكر المصري يقول في نهاية كتابه « التراث والتجديد (ص ٢١٦ ، القاهرة ١٩٨٠) « هذا الجزء من التراث والتجديد كان في الأصل مقدمة أولى للجزء الأول « علم الإنسان » .. (وهو) أشبه بمقدمة ابن خلدون ، بالنسبة لكتابه تاريخ العرب والبربر ولكن هذه المرة عن النهضة وليس عن الانهيار » .

ونجد محمد عابد الجابري المفكر المغربي يقول في نهاية كتابه « نحن والتراث ص ٤٠٤ بيروت ١٩٨٠ » « أن دعوة المستقبل بل رسالته تتطلب منا تحرير واقعنا من السلاسل والقيود الفكرية والمجتمعية التي جعلت من الخلدونية تبقى بدون مستقبل وتهددنا نحن كذلك بنفس المصير . إن ما تبقى من الخلدونية هو ما يجب أن ننجزه وليس ما أنجزته » . ونجد الأمر نفسه في المقدمة التي نشرها المفكر السوري طيب تيزيني كمدخل لمشروعه الكبير عن التراث العربي الاسلامي ، كما نستطيع أن نتبين هذا بشكل ضمني في أكثر من مشروع ثقافي جديد عن التراث أو في جزء كبير منه ، عند زكي نجيب محمود ، أو ادونيس أو حسين مروة أو الكثير غيرهم .

والواقع أن هذه الكتب والدراسات تتخذ شكل مقدمات — صراحة أو ضمنا ، جزئيا أو كليا — لأنها جميعا تسعى لتحديد معالم منهج للدراسة ، فضلا عن أنها محاولة للاجابة عن إشكال لا

يتعلق بالتراث نفسه فحسب . بقدر ما يتعلق أساسا بواقعنا العربي الراهن . وتختلف المناهج (كما تختلف الإجابات بالطبع) وتتوزع بين الظاهراتية والماركسية والوضعية والمثالية والمثالية الدينية والمادية الفجة والانتقائية . ويحتدم بينها الصراع الذي هو تعبير عن الصراع الطبقي والاجتماعي عامة في الحقل الفكري العربي .

ولهذا قد يكون من المغالاة ، أن تعتبر القضية الدينية أو الاسلام على وجه التحديد هو مدار النشاط الفكري العربي الراهن ، وقضيته الأولى : وخاصة بعد الثورة الايرانية كما يقال . حقا ، لقد أثارت هذه الثورة انبهار عدد من المثقفين العرب ، الى حد أن جعل بعضهم من طابعها الديني الطريق الذي لا طريق غيره للتحرر والتقدم وتجاوز كل ما يعانيه واقعنا العربي المتخلف . بل لعلنا نجد بعض قدامى الماركسيين في مصر خاصة يأخذ في البحث عن نظرية جديدة تجمع في صيغة نظرية واحدة بين الليبرالية والدين والقومية والماركسية ! إن الدين عامة ، والاسلام بوجه خاص جانب بالغ الأهمية من جوانب النشاط الفكري العربي الراهن ولكنه ليس القضية المحورية .

ولن يتاح لنا في هذا المجال المحدد أن نعرض لمختلف مظاهر هذا النشاط الفكري ولهذا فسنكتفي بعرض دراستين[*] أخيرتين من أبرز ما نشر اخيرا حول التراث والفلسفة العربية الاسلامية عامة :

● الكتاب الأول هو كتاب « نحن والتراث » : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي « دار الطليعة — بيروت ١٩٨٠ . تأليف د . محمد عابد الجابري » .

وهو في الحقيقة مجموعة من دراسات سبق أن أسهم بها الجابري في ندوات حول الفلسفة العربية الاسلامية ، ثم جمعها في هذا الكتاب مع مقدمة تحدد الأسس المنهجية لهذه الدراسات وبعض النتائج العامة لها . وفي الكتاب مشروع لقراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية ، ومشروع لقراءة فلسفة ابن سينا المشرقية ، ومشروع قراءة لفلسفة ابن رشد ثم دراستان عن ابن خلدون إحداهما عن إبستمولوجية المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون والثانية حول ما تبقى من الخلدونية أو مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون . والكتاب في الحقيقة — سواء اتفقنا أو اختلفنا مع منهجه أو نتائجه — يقدم افكارا جديدة في تفسير الفكر العربي الاسلامي .

وهو في مجمل دراسته يسعى — كما يقول في المقدمة — الى أن يجعل التراث حاضرا لنفسه ومعاصرا لنا . وهو بهذا يستهدف الاجابة على الأسئلة التالية : كيف نعيد مجد حضارتنا ، وكيف نحيي تراثنا ، ثم كيف نعيش عصرنا وكيف نتعامل مع تراثنا ثم كيف نحقق ثورتنا وكيف نعيد بناء تراثنا ،

(*) اليسار العربي . أبريل ١٩٨١ باريس هذا المقال كان يتضمن عرض دراسة ثالثة لكتاب « النزعات المادية فى الفكر العربى الاسلامى » لحسين مروة ، ولكن هذا الجزء من المقال نشر مستقلا وبشكل أكثر تفصيلا فى الكتاب الذى صدر عن « حسين مروة » عن دار الفارابى . على أن هذا المقال بدراساته الثلاث قد نشر فى مجلة La Pensée الفرنسية والمقال الخاص بكتاب حسين مرورة منشور بشكل مستقل فى هذا الكتاب .

القضية عنده إذن ليست مجرد دراسة أكاديمية للتراث بل هي دراسة نضالية إن صح التعبير ، تجعل من دراسة التراث جزءا من مهام إنجاز الثورة العربية ، وهذا ما نجده في الحقيقة في كل الدراسات الخاصة بالتراث مهما اختلفت مناهجها ورؤيتها لطبيعة التغير أو الثورة المنشودة . وينتقد الجابري الدراسات التراثية سواء اليمينية منها أو اليسارية . ويتهمها بالسلفية ، وذلك في دراستها للتراث بالاستناد الى معيار سابق جاهز ، ونكاد نستشعر في نقده لليسار أنه يقصد كتاب طيب تيزيني « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » وإن لم يشر إلى هذا صراحة ، على أن الجابري ينتقد الفكر العربي عامة على أساس أنه يفتقد الموضوعية والتاريخية (ولعله في هذا يذكرنا بكتاب عبد الله العروي : الأيديولوجية العربية المعاصرة) . فضلا عن سيادة نزعة سلفية مؤسسة أبستمولوجيا على طريقة في التفكير هي قياس الغائب على الشاهد . والغائب هو المستقبل والشاهد هو الماضي . أي أنه يتهم الفكر العربي بتبني منهج قياس آلي جامد ، أصبح يمارس لا شعوريا داخل بنية العقل العربي ، ولهذا يدعو الجابري الى ضرورة القطيعة الأبستمولوجية مع الفهم السلفي للتراث ، ولا سبيل إلى ذلك الا بكسر بنية العقل العربي المنحدر من عصر الانحطاط وكسر ثابته البنيوي أي هذا الشكل القياسي المسيطر . وهو يسعى لتحقيق ذلك بمنهج يقوم على معالجة التراث معالجة بنيوية وتاريخية وأيديولوجية . ويميز الجابري بين المحتوى المعرفي الأبستمولوجي والمضمون الأيديولوجي . ويقيم دراسته أساسا على المضمون أو الوظيفة الأيديولوجية للفكر الفلسفي . ذلك أن المنظومة الأبستمولوجية في رأيه يمكن أن تحمل أكثر من أيديولوجية . وفضلا عن هذا فان الفلسفة الاسلامية في رأيه ليست إلا قراءة لفلسفة أخرى هي أساسا الفلسفة اليونانية . ولقد وظفت الفلسفة الاسلامية نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة (ص ٣٤) والخطأ في كثير من الدراسات الخاصة بالفلسفة الاسلامية في رأي الجابري يكمن في الخلط بين المحتوى المعرفي والمفاهيم الأيديولوجية ، ففي العصر الهلليني والقرون الوسطى المسيحية والاسلامية ظلت المادة المعرفية الموظفة في المنشآت الفلسفية هي هي . وان الشيء الوحيد الذي كان يتغير هو الاستغلال الأيديولوجي لتلك المادة المعرفية (ص ٣٦) حقا أنه لا ينكر ما تحقق من تقدم في مجال البحث العلمي ولكنه — كما يقول — لم يخرج عن حدود الحقل المعرفي السائد . الجديد في الفلسفة الاسلامية ليس في المعارف وانما في الوضعية الأيديولوجية (٣٧ — ٣٨) إن الفلسفة الاسلامية لم تكن إلا خطابا أيديولوجيا مناضلا . فالكندي يناضل دعما للتيار العقلاني — الذي يمثله المعتزلة — ضد التيار الغنوصي من ناحية وضد التزمت الديني من ناحية أخرى . والفارابي لم يكن كتابه الجمع بين رأيي افلاطون وأرسطو وكتاباته حول المدينة الفاضلة ، إلا محاولة لتوحيد المجتمع العربي الاسلامي الممزق في عصره ، بتأكيد وحدة الحقيقة الكونية في أساس عقلاني . ولهذا يعتبره الجابري روسو العرب في العصور الوسطى ، أما ابن سينا فقد كان كذلك مناضلا من أجل قضية وإن كانت قضيته هي الاتجاه الروحي الغنوصي .

على أنه في مواجهة هذه الفلسفة الشرقية التي يغلب عليها الطابع الروحي الغنوصي تقف الفلسفة في المغرب وفي الأندلس رافضة الطريق الذي سلكه فلاسفة الشرق . إن جوهر فلسفة المغرب والأندلس

يتمثل أساسا فى ابن رشد ، ابن مجتمع الموحدين وفلسفة ابن تومرت . واذا كانت فلسفة المشرق أقامت خطابها الفلسفي أساسا على قياس الغائب على الشاهد الذي انتهى بها الى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين ، فان الخطاب الفلسفي في المغرب والأندلس وخاصة عن ابن رشد هو عدم دمج الدين في الفلسفة أو الفلسفة في الدين ، فلكل منهما منطقه الخاص ، وانما يتطور كل منهما من داخله على أساس من عقلانية نقدية . ولم يكن ابن رشد إلا تعبيرا عن تيار عام نجده فى الفقه عند ابن حزم وفي النحو عند ابن مضاء وفي التوحيد عند ابن تومرت ، كما نجده بعد ابن رشد في مقدمة ابن خلدون التي تحتفظ — على حد تعبير الجابري — بأريج عطر الرشدية ، بل يضيف الجابري الى هذا التيار المغربي الأندلسي العام ابن باجة ، وابن طفيل . والجابري يفسر هذا تفسيرا اجتماعيا تاريخيا . فالشرقيون حاولوا دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين طلبا للوحدة الفكرية التي يراد لها أن تصنع وحدة المجتمع والدولة . أما في المغرب والأندلس فلم تكن هذه المشكلة مطروحة بنفس الحدة . ولهذا يقوم الفلاسفة وابن رشد خاصة بفصل الدين عن الفلسفة إنقاذا للدين والفلسفة على السواء (ص ٢٦٣) . والمهم عند الجابري أن في الفلسفة الاسلامية عقليتين : عقلية شرقية وعقلية غربية ، الأولى فارابية سينية صوفية : والثانية رشدية واقعية (ص ٢٨٣) . وفي رأيه أن الضربة الحقيقية التي أصابت الفلسفة العقلية في الاسلام لا ينبغي أن تعزى الى الغزالي بسبب كتابه « تهافت الفلاسفة » وإنما إلى ابن سينا الذي يعد — كما يقول الجابري — أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الاسلام .

ما أكثر العناصر الأخرى في كتاب الجابري التي كنت أحب أن أعرض لها ، ولكن هذه العجالة لا تسمح لي بذلك ، ولهذا قد اكتفي ببعض الملاحظات — التساؤلات :

● إلى أي حد يمكن الفصل بين الجانب المعرفي والجانب الأيديولوجي ؟ قد يصح هذا من حيث المبدأ ومن حيث بعض الظواهر ، على أن الاضافات العلمية المعرفية في الفكر العربي الاسلامي لم تكن مجرد امتداد للفكر اليوناني بل كانت نتيجة لأوضاع اجتماعية وتاريخية ومنجزات علمية جديدة . وبالتالي كانت ذات دلالة أيديولوجية وذات فاعلية أيديولوجية ، وتأثير في الفكر الفلسفي نفسه .

● إلى أي حد يمكن القول بهذا الفصل الحاسم (ما أريد أن أفسره أيديولوجيا بأيديولوجية شوفينية مغربية) بين الفكر الاسلامي في المشرق والفكر الاسلامي في المغرب ؟ حقا ، هناك فروق وخصوصيات بين الفكر هنا والفكر هناك من ناحية الملابسات الجغرافية والاجتماعية والتاريخية عامة ، ولكن هل من الممكن تعميم الظواهر الفكرية بحيث نجعل لها شبه خصوصية جغرافية ؟ ألا نجد اختلافا — يقره الجابري نفسه — بين مكونات الفكر خلال مرحلة المرابطين وبين مكوناته خلال مرحلة الموحدين ؟ ألا نجد بعض التيارات المغربية شبيهة بالتيارات في المشرق ؟ ألا نجد التيار الأشعري سائدا في بعض الفترات التاريخية في المشرق والمغرب على السواء ، إن لم يكن في أغلب الفترات ؟ بل ألا نجد منهج قياس الغائب على الشاهد منهجا سائدا عند بعض المفكرين في المغرب بل قد نجده عند ابن خلدون نفسه ؟ ألسنا نجد ابن باجة امتدادا للفارابى مع الاختلاف بالطبع الذي يتعلق بالظروف الاجتماعية والتاريخية . وهل نستطيع ببساطة أن نضم ابن طفيل الى المنظومة الرشدية ؟! ألا نجد في هذا التقسيم

المشرقي/ المغربي الذي يقول به الجابري نوعا من اللاتاريخية في تحديد وتحليل الظواهر أو نوعا من التعميم التجريدي في تفسير الظواهر ؟! بل ألا نجد فيها — لا محاولة للتفسير بالأوضاع الاجتماعية أو اختلاف الظروف التاريخية — بل محاولة للتفسير الأيديولوجي للأيديولوجية ؟ فلسنا مثلا نستطيع أن نفسر الفكر الشرقي — كما يذهب الجابري — بالرغبة في التوحيد الاجتماعي والسلطوي فحسب ! .

وفضلا عن هذا ، فمهما كان اختلافنا أو اتفاقنا حول حدود الطابع الغنوصي في فلسفة ابن سينا ، فلا نستطيع أن نقبل الحكم عليه بالعرقية الفارسية ، بل اعتباره المسؤول عن انحطاط الفكر الفلسفي الاسلامي ! إن كتابه « القانون » في الطب ليس مجرد كتاب في الطب بل هو جزء من منظومته الفكرية العامة . ولهذا قد يكون تبسيطا للأمور القول بأن ابن سينا يقول بأسبقية الماهية على الوجود . رغم ما قد نجد في نصوصه وممارساته الطبية ما يتعارض مع هذا .

ولعل دراسة حسين مروة لابن سينا في كتابه « النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية » أن تدفعنا على الأقل إلى إعادة النظر في هذه المسألة . فلقد انتهى في دراسته تلك إلى أسبقية الوجود ى الماهية في فكر ابن سينا مستندا إلى نصوص وتحليل جاد لهذه النصوص .

ما أكثر ما كنت أحب أن اتحدث عنه وأناقشه في كتاب الجابري لولا ضيق المجال ، على أن هذا الكتاب برغم ما قد نختلف معه سواء من حيث المنهج أو من حيث بعض النتائج يكشف عن مفكر على درجة عالية من الجدية والجدة والجسارة الفكرية .

● أما الكتاب الثاني فهو « التراث والتجديد » للدكتور حسن حنفي . (المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠) .

ويعد هذا الكتاب في غير مغالاة ، فضلا عن رسالته الجامعية « مناهج التفسير » وهي دراسة في علم أصول الفقه ، ثورة في الدراسات الاسلامية وخاصة في أصول الفقه .

والكتاب مقسم إلى خمسة أقسام : يناقش القسم الأول معنى التراث والتجديد » فالتراث عنده « ليس تراث الماضي الموروث فحسب ، بل هو في نفس الوقت معطى حاضر على عديد من المستويات . إنه ليس مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هو مجموعة تحقق هذه النظريات في ظرف معين وفي موقف تاريخي محدد وعند جماعة خاصة تصنع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم (ص ١١) . وعلى هذا فالتراث مخزون نفسي عند الجماهير وهو جزء من الواقع — الحاضر . إننا على حد قوله نعمل بالكندى كل يوم . ونتنفس الفارابي في كل لحظة . ونرى ابن سينا في كل الطرقات . وبالتالي يكون تراثنا القديم حيا يرزق يوجه حياتنا اليومية » (ص ١٤) . إن التراث جزء من مكونات الواقع ، وعلى هذا فتحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا الحاضرة ، وتجديد التراث هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر ، على أن تجديد التراث ليس غاية في ذاته بل وسيلة للبحث عن روح الشعب وتطويرها كوسيلة لتطوير الواقع ذاته وحل مشاكله . ولن يتم هذا إلا بتحليل الموروث القديم ، وتحليل البنية النفسية للجماهير وتحليل بنية الواقع (ص ٢٥) والدراسات

التراثية السابقة قاصرة : فهي إما تدرس التراث باعتبار أن الماضي حوى كل شيء ، أو تدرسه على أساس أن القديم لا قيمة له أو تدرسه في محاولة التوفيق بين التراث والتجديد . وهذه مناهج خاطئة . إن قضية التراث كما يرى حسن حنفي هي التنظير المباشر للواقع دون إهمال للمخزون النفسي للجماهير أو استنباط الواقع من نظرية مسبقة . إنها في رأيه أزمة ناجمة عن المناهج المتخذة لتحقيق هذا التغيير . فهي إما محاولة للتغيير بواسطة الماضي ، أو بواسطة الجديد إستلهاما من نظرية منقولة وإما بواسطة القديم والجديد معا بشكل توفيقي . إن عملية التراث والتجديد ينبغي أن تنبع من واقع البلاد . وهي القضية الجوهرية للبلاد النامية عامة ، هذه البلاد المتطلعة الى التحرر والتنمية والتقدم . ولهذا يستهدف « التراث والتجديد » تكوين حركة جماهيرية شعبية وحزب ثوري يكون هو المحقق للثقافة الوطنية الموجهة لسلوك الجماهير وتغيير الأطر النظرية الموروثة طبقا لحاجات العصر ، إبتداء من علم « أصول الدين » الذي يعطي الجماهير الأسس النظرية العامة التي تحدد تصوراتنا للكون (ص ٦١) بهذا يمكن الانتقال من الاصلاح إلى النهضة ، ومن إعادة التفسير إلى تأسيس العلم ومن الاصلاح النسبي إلى التغيير الجذري . ولا يمكن — كما يقول حسن حنفي — أن يتحقق هذا بالطبقة البورجوازية ، ولو كانت وطنية بل هو عمل لطليعة الطبقة العاملة لأنه إعادة لتفسير التاريخ من وجهة نظرها وبناء على متطلباتها ، والمثقفون جزء من الطبقة العاملة ، فالعمل هو الممارسة العامة لكل فعل يهدف الى تغيير الواقع (ص ٦٥) وفي القسم الثالث يتحدث عن أزمة مناهج الدراسات الاسلامية ، التي تتمثل في رأيه في النعرة العلمية والمنهج التحليلي والتاريخي ، فضلا عن النزعة الخطابية « المنهج العلمي والتاريخي خطآن من أخطاء العصر » (ص ٩٢) والنعرة العلمية تخالف موضوع البحث لأنها مادية وهو يقوم على الوحي (ص ٧٧) وهي ترفض النظرة المثالية مع أن النظرة المثالية هي « حركة رفض للواقع ومناداة بواقع أفضل وتطلع نحو المستقبل » (ص ٥٨) وفي الفصل الرابع يتحدث حسن حنفي عن طريق التجديد : هناك ثلاثة طرق للتجديد . تجديد للغة وتجديد للمعنى وتجديد للشيء . وتجديد اللغة لا يتم « بطريقة آلية باسقاط لفظ ووضع لفظ آخر محله .. بل بطريقة تلقائية صرفة يرجع فيها الشعور من اللفظ التقليدي الى المعنى الأصلي الذي يفيده ثم يحاول التغيير من جديد عن هذا المعنى الأصلي بلفظ ينشأ من اللغة المتداولة » (ص ١٢٤) فلفظ دين مثلا قد يكون لفظ « أيديولوجية » أقدر منه على التعبير عن الدين المعنى وهو الاسلام (ص ١٣١) . والحاكمية لله تعني تحقيق الوحي كنظام اجتماعي وإنشاء الدولة التي تعبر عن الكيان السياسي للأمة وذلك عن طريق المؤمنين وهو الحزب الطليعي أو بمعنى معاصر الحزب « البروليتاري » الذى يقوم بتحقيق الأيديولوجية في التاريخ (ص ١٣١) . ويمكن كذلك أن تستخدم كلمة « قبلي » بدلا من شرعي ، وكلمة « الانسان الكامل » بدلا من كلمة « الله » فالانسان الكامل أكثر تعبيرا عن المضمون من لفظ الله (ص ١٤١) وهكذا . أما فيما يتعلق بالمعنى فينبغي إعادة قراءة التراث بمنظور العصر على أساس الشعور ، فالشعور « أهم من العقل وأدق من القلب وأكبر من الوعي » (ص ١٥٥٢) فالبداية بالشعور بداية يقينية لا تسبقها بداية أخرى (ص ١٥٦) .

أما تجديد الشيء فهو تغيير البيئة الثقافية وذلك بتغيير مادة الثقافة القديمة وتستبدل بها مادة

جديدة ملائمة للعصر فمثلا « يغلب على الفقه القديم طابع العبادات ولا تأتي المعاملات إلا في الدرجة الثانية .. وتجديد الفقه القديم يحدث بإعطاء الأولية للمعاملات على العبادات » (ص ١٥٦) وهكذا .. وفي الفصل الخامس والأخير يدرس حسن حنفي إمكانية إعادة بناء العلوم الاسلامية الأربعة : الكلام ، والفلسفة والتصوف والأصول ، سعيا وراء إقامة علم واحد منها جميعا يستمد من الوحي أصوله ، ولكنه ينتقل من الوحي إلى العالم في أوضاعه الراهنة أي يحول الوحي إلى حضارة . « فالحضارة الاسلامية كلها إن هي إلا محاولة لعرض فكري منهجي لهذا الوحي في مرحلة معينة ولبيئة ثقافية معينة وتحت ظروف وملابسات محددة » (ص ١٧٤) « والبدء بالوحي ضمان واقعي وعلمي وحضاري في العثور على نقطة بداية لها يقين مطلق ونقطة ارتكاز للعلوم التي تتأسس في العقل وفي الواقع » (ص ١٧٤) ومهمة « التراث والتجديد » تحويل العلوم العقلية القديمة الى علوم إنسانية معاصرة . ويمكن بعد ذلك تحويلها إلى أيديولوجية تجيب مطالب العصر » (ص ٢٠٣) فاذا كانت بداية العلوم العقلية التقليدية هي الوحي فإن نهايتها هي الأيديولوجية . والأيديولوجية عند حسن حنفي علم ، علم نظري وعلم عملي على السواء . والوحي عنده علم للمبادىء العامة التي يمكن بها تأسيس العلم ذاته وتأسيس العلوم الجزئية والتي يمكن أن تكون الأساس العقلي للأيديولوجية . وتكون مهمة « التراث والتجديد » إذن تحويل الوحي إلى علم شامل يعطي المبادىء العامة التي هي في نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات . فالوحي هو منطق الوجود » (ص ٢٠٣) .

وينتهي الكتاب بعرض الخطة العامة الشاملة لمشروع « التراث والتجديد » .

والكتاب — والرسالة من قبل — يصدر عن فكر يتبنى بوضوح الفلسفة الظاهراتية ويسعى لتطبيقها على مجال معين في الفكر الاسلامي وهو أصول الفقه ، والكتاب — كما ذكرت في البداية — يعد ثورة حقيقية في هذا المجال الفقهي ، فهو لا يقف عند حدود التجديد كما فعل محمد عبده ومحاولة تطويع بعض المفاهيم الدينية لاحتياجات العصر . بل هو يرتفع الى مستوى التغيير الجذري في بنية التفكير الفقهي نفسه . نحن في الحقيقة أمام فيلسوف إسلامي بحق ولسنا أمام مجرد مجدد أو مصلح ديني . وهو فيلسوف على جانب كبير من الشجاعة الفكرية والجدية ، إنه بغير شك يصدر عن نقطة أساسية هي الايمان والوحي ، ولكنه لا ينتقل منها إلى وراء أو الى أعلى ، وإنما الى هنا والآن ، إلى الواقع والناس ، من أجل مستقبل أفضل . إنها اعتزالية جديدة لو صح التعبير وإن استبدلت بالعقلانية الاعتزالية ، الشعورية والقصدية الفيتومونولوجية ، وإن كنت أرى هذا في المظاهر الخارجية للتحليل لا في جوهر العملية الفكرية نفسها .

إن جوهر هذه العملية في سياق الكتاب هو الالتحام بين القيم الجوهرية للوحي وبين ضرورة تجديد الحياة الى غير حد من منظور الواقع العيني وفي ضوء مصلحة الناس وبإرادتهم المنظمة ، لعلنا من الناحية النظرية البحتة نقول عنه أنه مفكر مثالي مغال في مثاليته . يجعل من الشعور بل من الوحي نقطة انطلاقه ، ويدعم حكمنا هذا ما نجده في كتابه من نقد للعلمانية والعقلانية التحليلية والماركسية . وفي ضوء هذا يوجه اليه الدكتور عبد المنعم تليمة نقدا حادا حاسما في دراسته القيمة لهذا الكتاب (راجع

مجلة « فصول » المصرية .. عدد أكتوبر ١٩٨٠) .

ولكننا في ضوء السياق العام للكتاب وفي ضوء مشروعه النظري والعلمي الذي يستهدف تطوير العلم والحياة وتجديدهما وضمان مشاركة الناس في تجديد حياتهم مشاركة ديمقراطية فعالة منظمة ، قد نجد في مثاليته ما هو أكثر من مجرد مثالية ، أو أكثر من مجرد مثالية موضوعية ، ففي نسيج تفكيره التطبيقي — رغم تصريحاته النظرية المخالفة — نجد حسا جدليا ، وإدراكا موضوعيا ، بل منهجا علميا عقليا ، بل استبصارا ورؤية تاريخية ، فضلا عن استهدافه التغيير الاجتماعي الجذري الثوري ، المعادي للإقطاع والبورجوازية والاستغلال والإمبريالية .

حقا ، هناك كثير من التناقضات في تفكيره ، فهو تارة يغلب القلب على العقل وتارة يغلب العقل على القلب ، وهو يرفض الماركسية باعتبارها نظرية غربية خارج إطار تراثنا الخاص ، وهو يدعو لتكوين حزب بروليتاري رغم أنه في حديثه عنه يفتقد الرؤية الطبقية الواضحة ، وهو يجعل من الوحي مرتكزه ونقطة انطلاقه وإن كنا نستشعر أن المرتكز ونقطة الانطلاق عنده هو الواقع ، ولكن أي واقع ؟ هل الواقع الموضوعي ؟ حقا إننا نستشعر أنه عمليا يتحدث عن واقع موضوعي ملموس رغم تأكيده على دلالته الشعورية . فالتغيير الذي يدعو اليه تغيير موضوعي وإن كان تغييرا كذلك في البنية الشعورية الذاتية للإنسان ، وهنا يثار السؤال الأساسي : كيف يتم التغيير ؟ بالتغيير الشعوري يتم التغيير الموضوعي ؟ ولا شك أن حسن حنفي يغلب الجانب الذاتي على الجانب الموضوعي (الذي يتضمن الجانب الذاتي) في تصويره وتفسيره لقوانين حركة الواقع وحركة الفكر . فهو يرى أن تصورات الناس للكون مصدرها الدين وحده ، وهو يفهم العلم والأيديولوجيا فهما مثاليا خالصا ، وهو يتخذ موقفا تجريديا شوفينيا متعاليا من الفكر الغربي على إطلاقه ومن مفهوم الخصوصية القومية ، فضلا عن تفسيره للأفكار السائدة في الحياة العربية المعاصرة بأنها مجرد رواسب فكرية قديمة موروثة من الكندى والفارابي وابن سينا إلى غير ذلك مما سبق أن عرضنا له . وهذا تفسير مثالي للأفكار المعاصرة .

على أن هذا في الحقيقة لا يقلل من القيمة الايجابية المستنيرة التي يمثلها فكر حسن حنفي في إطار الصراع الفكري الدائر في مصر اليوم ، حيث أخذ ينتعش الفكر الديني الجامد المتعصب بل الطائفي بتغذية مباشرة أو غير مباشرة من السلطة الساداتية وكرد فعل للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتردية .

وحسن حنفي لا يقدم جهدا نظريا فحسب بل يشارك مشاركة ايجابية في النضال من أجل استعادة استقلال مصر ووجهها العربي التقدمي .

ولكنه يواصل جهده النظري، فهو يتأهب لإصدار مجلة باسم «اليسار الإسلامي[*]» لعلها أن تكون مجالا لتعميق وإشاعة جهوده في تجديد البنية النظرية للفكر الديني المستنير في ارتباط بالواقع المتغير المتجدد ومصالح الناس المتغيرة المتجددة .

(*) صدر عدد أول ووحيد من هذه المجلة . ولكنها كانت مخيبة للآمال ، ودون مستوى كتابه هذا .



على هامش

« النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية »

هذه الملحمة الفكرية التاريخية ..

منذ ما يقرب من ربع قرن ، فى عام ١٩٥٦ على وجه التحديد ، نشرت بحثا صغيرا من مجلة « كتابات مصرية » بعنوان « الفكر العلمى عند العرب » حاولت فيه أن أفسرّ الفكر العربى الاسلامى فى العصر الوسيط تفسيرا ماديا تاريخيا . وحلمت من ذلك الوقت أن أجعل من هذا البحث الصغير نقطة بداية تمهيدية لدراسة تفصيلية شاملة . وما أسرع ما شغلتنى السنوات العاصفة من بقية الخمسينات والستينات والسبعينات عن الفلسفة عامة ، على أننى فى أواخر السبعينات أخذت أعود الى الحلم القديم أعالج بعض جوانبه معالجة جزئية وأتابع ما ينشر عنه من دراسات . والحق أننى وجدت أن معظم هذه الدراسات يغلب عليها

( ) نشر هذا المقال فى شكله الحالى فى كتاب « حسين مروة » شهادات فى فكره ونضاله دار الفارابى — بيروت ١٩٨١ .

الطابع المثالى أو الوضعى ، الذى يعرض للفكر العربى الإسلامى عرضا برانيا أو وصفيا مقطوع الصلة بواقعه الاجتماعى التاريخى ، وأستثنى من هذا بعض الدراسات القليلة القيمة ، وفى مقدمتها كتاب طيب تيزينى « مشروع رؤية جديدة للفكر العربى » وإن أخذت عليه اقتصاره فى الأغلب على مايراه اتجاها ماديا هرطقيا فى الفكر العربى الاسلامى دون بقية الاتجاهات ، فضلا عن تعسفه أحيانا فى بعض التقييمات والتعميمات والاستخلاصات .

والحق أقول ، أنه عندما ظهر كتاب « النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية » لحسين مروة ، بجزئيه ، ورحت أغوص فى صفحاته التى تقرب من الألفين ، أدركت — فى غير مغالاة — أن الحلم الذى طالما حلمت به قد تحقق على مستوى من العمق والجدية والشمول ما أعتقد أننى كنت قادرا على بلوغه — وما أشد خوفى أن يختلط تقديرى العميق لهذا الكتاب بتقديرى العميق كذلك ومحبتى الغامرة لهذا الانسان الكبير والصديق العزيز حسين مروة . ولكنى أقول بموضوعية كاملة أن هذا العمل هو ملحمة فكرية تاريخية فى حياة الفكر العربى الحديث . وهى ملحمة تاريخية ، لا بدراستها لمرحلة فكرية من مراحل تاريخنا الفكرى ، ولا بمنهجها المادى التاريخى ، وإنما كذلك لأنها حدث فكرى تاريخى فى تراثنا العربى . إن هذه الدراسة تمثل تلاقيا خلاقا نقديا واعيا بين أرقى ما بلغه استيعابنا العربى لمناهج البحث الحديثة ، مع زبدة ما بلغه تراثنا الفكر العربى الاسلامى فى العصر الوسيط . ولهذا فهى لا تمثل مجرد انعكاف على دراسة ماض تراثى ، بقدر ما تمثل امتدادا خلاقا لهذا الماضى التراثى فى حاضرنا ، عبر التناول النقدى الخلاق لهذا الماضى . وهذه الدراسة بصدورها فى هذه المرحلة من حياتنا العربية ، تقدم سلاحا بالغ الرهافة والدقة والفاعلية فى معاركنا الثقافية بل والسياسية . ولهذا فهى إضاءة للماضى وتعميق للحاضر واستشراف للمستقبل فى الوعى العربى المعاصر .

ولم يكن غريبا أن تصدر هذه الملحمة الفكرية التاريخية عن لبنان فى هذه المرحلة بالذات من حياة لبنان ومن موقعه الصراعى المتقدم فى مختلف معارك التنوير والتثوير الوطنى والاجتماعى والقومى والديمقراطى والثقافى على مستوى الأمة العربية كلها . بل لست مغاليا إن قلت أنه فى غمرة المحنة اللبنانية وبرغم ما تحتدم به من أشكال القلق والمعاناة والصراعات المختلفة ، وبفضلها كذلك ، تتخلق وتتبلور فى لبنان اليوم أعمق التيارات الفكرية وأرفع التعابير الأدبية والثقافية . ولهذا لم يكن غريبا أن يصدر هذا الكتاب عن لبنان ، ولم يكن غريبا كذلك أن يصدر عن حسين مروة ، اللبنانى الأصيل ، والابن البار للتراث العربى الاسلامى ، والعارف به معرفة عميقة جادة ، والمفكر الواعى بحقائق عصره الذى يعيشه بتفتّح وحرارة ، والمناضل الشيوعى الصلب ، فضلا عن الانسان الصادق الأمين ، الناصع النفس والفكر .

تبدأ ملحمة حسين مروة ، منذ بداية البدايات والإرهاصات الأولى للفكر العربى الاسلامى ، فيتابع بالاستيعاب النقدى ، والتحليل والتقييم الموضوعيين ، حركة الفكر العربى قبل ظهور الاسلام . فى ارتباط حى متصارع مع واقعه الاجتماعى وملابسات عصره ، ممهدا بهذا لتفسير ظهور الدعوة الاسلامية ، ثم متابعا لحركتها وامتداداتها مع تطور الواقع الاجتماعى والتاريخى وامتداداته ، ومع ما انبثق عنها عبر حركة الواقع وتطوره من تيارات واتجاهات ونزعات متصارعة معبرة عن حركة هذا الواضع بأبعاده

وتناقضاته المختلفة . وهو يفسر تفسيرا اجتماعيا تاريخيا ظهور هذه التيارات والاتجاهات والنزعات ويتابع بدأب وبدقة تاريخها الخاص ، أو تطورها الداخلى ، فضلا عن تشابكاتها وتفاعلاتها الخارجية ، ووظيفتها الاجتماعية والتاريخية ، حتى يقف بنا عند فلسفة ابن سينا فى بدايات القرن الرابع الهجرى والحادى عشر الميلادى ، واعدا بمواصلة الجهد لاستكمال هذه الملحمة الفكرية بما تحقق بعد هذه الفترة التاريخية من انجازات . وبرغم هذا فهو فى خاتمته يسعى للاقتراب بلمحمته إلى عصرنا الراهن وإشكالياتنا المعاصرة كإشارة تمهيدية الى رحلته الجديدة القادمة .

وبرغم أن هذه الملحمة هى محاولة لإبراز ما حاول أغلب المؤرخين والباحثين طمسه فى الفكر العربى الاسلامى وهى النزعات المادية فى هذا الفكر ، فان الملحمة لا تقف عند هذه النزعات المادية وحدها وإنما تبرزها فى إطار الظواهر الفكرية العامة ، وعبر حركتها التاريخية الشاملة ، بل لا تقف من هذه النزعات المادية نفسها موقفا تهويليا أو ظاهريا ، بل تتكشف تشكّلاتها الخاصة وتناقضاتها التى فرضتها الملابسات الاجتماعية والتاريخية المختلفة وتسعى لتفسيرها .

وعندما أتأمل جوهر العملية التفسيرية التى يقوم بها حسين مروة فى كتابه ، ليس يكفى القول بأنها تنتهج المنهج المادى التاريخى ، فما أكثر من ينتهجون هذا المنهج ويحيلونه إلى شكل من أشكال المادية الميكانيكية ، بل إلى مثالية معكوسة ، أو يطبقونه عبر شعارات زاعقة أكثر مما يطبقونه تطبيقا عينيا ملموسا . إن عمليته التفسيرية إزاء الظواهر الفكرية المختلفة لا تقف به عند حدود كشف العلة الواحدة أو الوحيدة ، وإنما تجهد لتحديد العوامل المختلفة المتنوعة ذات الطابع التاريخى التى تداخلت فى تشكيل وتخلّق تلك الظواهر ، مع الحرص كذلك على ابراز العامل الأساسى الحاسم حتى لا نقع فى موقف عواملى توفيقى متوازن فى تفسير حركة الظواهر . على أن العملية التفسيرية عند حسين مروة لا تقف عند هذا الحد كذلك إنما تنتقل بعد ذلك وخلال ذلك الى تحديد الفاعلية ، والدلالة والوظيفة الاجتماعية التاريخية لهذه الظواهر المدروسة . من معلولية الظواهر الى وظيفيتها ، تمتد العملية التفسيرية بشكل غير آلى ، إذ ما أكثر ما تكون الوظيفية معلولية دون أن تسقط فى منهج غائىّ . وما أكثر الأمثلة ، بل يكاد الكتاب كله أن يكون تجسيدا لهذه العملية التفسيرية . على أننا من الناحية التفصيلية نستطيع أن نحدد السمات الأساسية لهذه العملية التفسيرية على النحو التالى :

ــ تحديد العوامل الاجتماعية والتاريخية فى نشوء الظاهرة الفكرية وتطورها . فالظاهرة الفكرية ليست معلقة فى فراغ ، وليست منزلة ، وليست ثمرة عبقرية فردية خارج زمانها . وفضلا عن هذا فالظاهرة الفكرية ليست مجرد ظاهرة فكرية ، فليس ثمة ظواهر فكرية خالصة تماما . بل هى من نشأتها إلى فاعلية وجودها تتشابك مع الظواهر الإنسانية الأخرى . حقا إن هذا كله لا يلغى ولا ينفى الطابع المستقل للفكر عامة والفكر الفلسفى خاصة ، ولقوانينه الخاصة الداخلية ، ولا ينفى دور الفرد المفكر المتميز . ولكن مراعاة هذا إنما تتم فى إطار الرابطة الموضوعية ، متشابكة مع العناصر الذاتية ، ويبرز الآنى مع التاريخى ، الثابت مع المتغير ، الداخلى مع الخارجى ، الأفقى مع العمودى ، فى نسق موحد

ومتغاير فى الوقت نفسه . ولا يطمس تعدد وتنوع عوامله الفاعلة القدرة على الاستبصار بالقانون المحدِّد والمحدَّد والحاسم للحركة . إن العامل الحاسم دائما فى تخلق الظواهر الفكرية وبروزها هو العامل الداخلى . على أن هذا لا ينفى العوامل الخارجية التى يكون لها أحيانا أثر بالغ الفعالية ، ولكن هذه العوامل الخارجية لا تظهر ولا تبرز إلا عبر العوامل الداخلية . ولهذا تتساقط حجج هؤلاء الذين يفسرون الفكر العربى الاسلامى أساسا بتأثير الفكر اليونانى أو الهندى أو الفارسى ، أو هؤلاء الذين يقطعون كل صلة بين الفكر العربى الاسلامى وهذه الأفكار ، أو يعتبرون المفكرين العرب المسلمين الذين تأثروا بهذه الأفكار لا يمثلون الفكر العربى الاسلامى . وبهذا أيضا تسقط حجج هؤلاء الذين يفسرون التأثير الحضارى تفسيرا آليا فضلا عن حجج هؤلاء الذين يقيمون تمايزات عرقية أو عنصرية بين الثقافات والفلسفات . وبهذا كله نتحرك داخل ملحمة فكرية متحركة متصارعة على أرض الواقع العربى الاسلامى فى مرحلة تاريخية محددة .

هذه فى تقديرى العناصر الأساسية للمنهج الذى اتخذه حسين مروة وعبر عنه تعبيرا تفصيليا دقيقا فى مقدمة الكتاب ، والذى نستشعره بشكل لعله أن يكون أكثر حرارة وحيوية عبر الكتاب كله .

وبهذا التطبيق المنهجى إستطاع حسين مروة أن يقدم إجابات وإضافات واجتهادات بالغة الأهمية فى كثير من القضايا الإشكالية فى الفكر العربى الاسلامى وخاصة فى قضية العلاقة بين الوجود والماهية ، والعلاقة بين الفكر العلمى والفكر الفلسفى ، وقضية النظرية الذرية الاسلامية وقضية التصوف ، وبشكل عام فى تفسيره بروز الأفكار وتحديده لدورها الاجتماعى والتاريخى . وقد كنت أتمنى أن أتناول هذه القضايا بالتفصيل لولا ضيق المجال ، ولهذا قد أكتفى بالإشارة الى قضية واحدة هى قضية التصوف . والحق أننى أرى فى غير مغالاة أن ما كتبه حسين مروة عن التصوف الاسلامى فى كتابه هذا هو أخطر وأعمق ما كتب عنه حتى الآن . وحتى نتبين حقيقة هذه الاضافة الفكرية التى أضافها حسين مروة قد يكفى أن أشير إشارة سريعة كذلك الى بعض الدراسات المعاصرة فى هذا الموضوع . وقد ألاحظ أولا أن د . طيب تيزينى تجنب نهائيا الاشارة الى موضوع التصوف فى كتابه الذى ذكرته من قبل برغم أن التصوف يعد من أبرز الحركات الفكرية فى تاريخ الفكر العربى الاسلامى . فاذا تأملنا كتاب د . عبد الرحمن بدوى « تاريخ التصوف الاسلامى »[1] (من البداية حتى نهاية القرن الثانى) لوجدنا مجرد عرض وصفى خارجى يغلب عليه الطابع المثالى والآلى أحيانا فى تفسير الظواهر . حقا ، إنه يخصص فصلا صغيرا فى كتابه « للدور الاجتماعى للتصوف الاسلامى » فاذا قرأناه لم نخرج منه إلا بأن للتصوف دورا فى التنقية الاخلاقية والنفسية ، أما المنشأ الاجتماعى للتصوف والدور الاجتماعى فأمور غائبة تماما عن تناول د . بدوى لهذا الموضوع . فعندما يسعى لتفسير نشأة التصوف يكاد يتبنى حرفيا التفسير الساذج الذى قال به ماسينيون وهو — على حد تعبيره — « .. أن التصوف الاسلامى فى أصله وتطوره صدر عن إدامة تلاوة القرآن والتأمل فيه و « ممارسته » ... حقا إنه يشير كذلك إلى تأثير الأزمات الاجتماعية أو الفردية ولكنها إشارة عابرة لا تكتشف أو تحدد آليات هذا التأثير . ثم لا يلبث د . بدوى

(١) الناشر : وكالة المطبوعات . الكويت . عام ١٩٧٥ .

بعد ذلك أن يواصل عرضه الوصفى الخالص لأفكار وآراء المتصوفة من خلال نصوصهم . ولا شك فى الجهد الكبير المخلص الذى يبذله الدكتور عبد الرحمن بدوى فى التنقيب والتحقيق والعرض لا فى هذا الكتاب فحسب بل فى كل كتبه التى يغنى بها إغناء بالغ الحد الدراسات الإسلامية ولكنه عندما يأخذ فى التحليل والتقييم لا يخرج عن الحدود الوصفية أو المثالية .

ولعلنا نجد عند د. زكى نجيب محمود موقفا آخر من التصوف فى كتابه « المعقول واللامعقول فى الفكر العربى »[1] . إنه موقف يصدر عن منهجه الوضعى البرجماتى . إنه مجرد رفض التصوف لما فيه من لا معقولية فضلا عن أنه عديم النفع من الناحية العملية . ولهذا فهو لا يدرس التصوف كظاهرة فى عصره ، ولا كدلالة اجتماعية ، أو حتى فردية وإنما كمجرد شطحات فى نصوص وفى سلوك ، ويرفضها احتكاما إلى المعايير العقلية النفعية .

وعلى خلاف موقف د . زكى نجيب محمود نجد موقف أدونيس فى كتابه « الثابت والمتحول »[2] فالتصوف عنده هو تجاوز للشريعة ولمنهج النقل ، إلى مرحلة الحقيقة والكشف . وهو ثورة انتولوجية وأبستمولوجية فى آن واحد . فهو موقف جديد من العلاقة بين الله والانسان ، فضلا عن أنه موقف جديد فى المعرفة . ولكن أدونيس ، نتيجة لمنهجه .... الفينومونولوجى (الذى خرج عليه فى أكثر من موضع فى كتابه هذا لحسن الحظ) لم يعرض للآليات الاجتماعية لنشأة التصوف ولا لتطوره ، ولم يعرض لوظيفته الاجتماعية ودلالته التاريخية مكتفيا بالاشادة التهويلية بطابعه الثورى التجاوزى دون استيعاب نقدى له .

قد أكتفى بهذه الاشارة السريعة إلى بعض من كتبوا فى السنوات الأخيرة عن التصوف ضاربا صفحا عن كتابات أخرى كان كل همها أن تثبت إما الإسلامية المطلقة — بغير أدنى تأثير خارجى — لحركة التصوف ، أو التأثير الأجنبى والخارجى الذى استحدث حركة التصوف الإسلامى استحداثا !

مع ملحمة حسين مروة ، نتبين أولا هذه الفضيلة الأولى وهى أنه برغم تركيزه أساسا على البحث عن النزعات المادية فى الفكر العربى الاسلامى فهو يكرس جانبا كبيرا من دراسته للتصوف ، الذى هو بطبيعته — ليس مجرد نزعة — بل اتجاه مثالى خالص . وحسين مروة يدرس التصوف الاسلامى خلال دراسته الشاملة لحركة الفكر العربى الاسلامى منذ البداية حتى القرن الرابع الهجرى ، ولكنه اذ يفرد للتصوف دراسة خاصة ، ففى ارتباط عميق متفاعل بهذه الحركة الفكرية الشاملة ، كاشفا دلالتها الموضوعية — التاريخية منتبها إلى ما فيها كذلك من بعض نزعات مادية فى إطار تلك المرحلة التاريخية .

إنه يعرض للتصوف الاسلامى منذ بداية البداية ، كاشفا ومتابعا العوامل الموضوعية والذاتية المختلفة لنشأته ، محدّداً دلالة هذه النشأة الأولى ثم متحركا مع هذه النشأة الأولى التى كانت تتسم

(١) — دار الشروق — القاهرة — بيروت . الفصل الثامن والتاسع

(٢) — دار العودة . الجزء الأول ١٩٧٤ (ص ٩٦ — ٩٨) ، الجزء الثانى (ص٩١ — ٩٩) .

بالطابع السلوكى إلى تطورها الصاعد الذى أخذ يتسم بالطابع النظرى ، على تنوعه ، وأخذ يبرز كذلك كموقف أيديولوجى متعارض مع الأيديولوجية الرسمية السائدة . وهو يعرض طوال هذا بالتفصيل وبالتحليل للمقولات والتيارات الصوفية المختلفة فى محاولة للوصول إلى تفسير نقدى موضوعى لها فى إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية ، ودون إغفال المنطق الداخلى الخاص المستقل نسبيا للحركة الصوفية عامة .
والحق ، أن الفصل الثالث من الجزء الثانى من ملحمة حسين مروة — وهو الخاص بالحركة الصوفية — يعد من أمتع فصول هذه الملحمة وأكثرها خصوبة وإضافة . ومن حق حسين مروة أن يقول فى تلخيصه لهذا الفصل « وبعد أن انتهيت من هذا الفصل وأعدت النظر فيه ، وقارنته بكل ما أمكننى أن أطلع عليه من دراسات حديثه « للتصوف الاسلامى » ، شعرت بغبطة من أنجز عملا من نوع جديد فى هذا الحقل الفكرى » (ص ٣٢٠) وهى غبطة نشاركه فيها بالتقدير والاعتزاز .

ما أكثر ما يمكن أن يقال عن الجوانب المضيئة فى هذه الملحمة الفكرية التى أضافت وتضيف بحق جديدا إلى تراثنا وإلى فكرنا العربى ولكن حسبى ما ذكرت ، حرصا منى على أن أعرض لبعض الملاحظات التى هى أقرب الى التساؤلات الفكرية ...

١ — لعل أول هذه التساؤلات تدور حول نمط الانتاج السائد فى هذه المرحلة من تاريخ الفكر العربى الاسلامى . وحسين مروة يحددها بشكل عام فى كتابه بأنها « أسلوب الانتاج الاقطاعى المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والاقطاع التجارى المتنامى إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا فى المجتمع العربى الاسلامى خلال العصور العباسية » (ص ٣٨ من الجزء الأول) . ونلاحظ فى هذا التحديد تداخل نمط الانتاج الاقطاعى مع بقايا نمط منحل وارهاصات نمط انتاجى جنينى . على أن النمط السائد هو النمط الاقطاعى . على أننا نلاحظ من ناحية أخرى أن حسين مروة فى نهاية الجزء الثانى — فى تمييزه بين الإقطاع الأوروبى والإقطاع الشرقى — يكاد يوحد بين مفهوم الإقطاع الشرقى ومفهوم علاقات الانتاج الأسيوى . (ص ٧٠٨ — ٧٠٩ من الجزء الثانى) .

وهنا تثار قضيتان أساسيتان :

١ — هل نستطيع أن نعمم الحكم بسيادة نمط الإنتاج الاقطاعى فى كُلّ البلاد العربية الإسلامية طوال هذه المرحلة التاريخية ؟ .

٢ — وهل هذا الإقطاع « الشرقى » مرادف لنمط الإنتاج الأسيوى ؟ .

وبالنسبة للقضية الأولى أتساءل : أليس من الأصح القول بأن هناك أكثر من نمط إنتاج يختلف مستوى تخلفه ونموه ، سواء من حيث المكان والزمان فى مختلف البلدان الإسلامية فى تلك المرحلة التاريخية ؟ ألا يفرض علينا هذا ، الدراسة العينية الملموسه فى تلك المرحلة ، وبيان سماتها الخاصة ، مما يتيح لنا تفسير الاختلافات والصراعات الفكرية الشديدة التنوع سواء فى ... المشرق العربى أو المغرب العربى ، بدلا من هذا الحكم العام بنمط انتاج واحد ؟ والقضية ليست ذهنية ، بل هى واقعية ، فلم يكن هناك فى تقديرى نمط انتاج واحد سائد طوال تلك الفترة وعبر مختلف البلاد الإسلامية جميعا بلا

استثناء . ولا سبيل هنا للتفصيل . وقد يكون لهذا مجال آخر .

أما بالنسبة للقضية الثانية ، ففى تقديرى أن هناك فارقا كبيرا بين ما يسمى بالإقطاع (شرقيا كان أو غير شرق) وبين نمط الإنتاج الأسيوى . حقا ، قد نجد بعض مظاهر نمط الإنتاج الأسيوى ولكن لا سبيل إلى تعميمها كنمط سائد . فقد نجد السلطة المركزية التى تمتلك واقعيا أو قانونيا كل الأرض وتستحوذ على إنتاجها . ولكن لا نجد المشتركات الفلاحية كظاهرة عامة . قد نجد ملكيات عامة ولكنها قبلية أو عائلية . فضلا عن وجود أشكال متنوعة من الملكية ، فهناك الملكية المركزية وهناك الملكية الانتفاعية والملكية الخاصة . وفضلا عن هذا فالعلاقة بالأرض تختلف من مكان إلى مكان ومن فترة زمنية إلى أخرى ، فقد نجد فى فترة ما يشبه العلاقة العبودية فى جنوب العراق ، وقد نجد عملا مأجورا فى منطقة أخرى أو فترة أخرى . هذا إلى جانب أن التجارة لم تكن محتكرة من جانب السلطة المركزية أو السلطات المركزية . ولهذا يكون من الصعب بسيادة نمط الإنتاج الأسيوى فضلا عن الخلط بينه وبين نمط الإنتاج الإقطاعى . على أن نمط الإنتاج الإقطاعى نفسه قضية جديرة بالدراسة كذلك ، وليس من السهل تعميم القول بها . فما كان ملاك الأراضى — عسكريين كانوا أم مدنيين — سادة للعملية الانتاجية فى الأرض ، بل كانوا يعيشون دائما فى المدن الكبيرة ويحصلون على عوائد الأرض عن طريق غير مباشر ، شأنهم فى ذلك شأن السلطة أو السلطات المركزية التى كانت تحصل على الخراج أو الجزية عن طريق الملتزمين . لعلنا نسمى هذا بالاقطاع البيروقراطى تمييزا له عن الاقطاع الأوروبى ، ولكنه على الأقل ليس بنمط الإنتاج الأسيوى . وفضلا عن هذا فلم يكن هذا هو الشكل السائد إلا فى بعض البلاد العربية كمصر والعراق وبعض أجزاء من فارس وإلى جانبه كانت تقوم أشكال وأنماط أخرى شبه عبودية ، وشبه رأسمالية تقوم على العمل المأجور ، فضلا عن المشتركات الفلاحية والقبلية وخاصة فى شبه الجزيرة العربية وفى شمال افريقية .

خلاصة هذا التساؤل الأول ، أنه قد يكون من الأسلم ألا نعمم الحكم بنمط إنتاج سائد واحد هو نمط الإنتاج الإقطاعى (الشرق) على كل الرقعة الإسلامية لتنوع الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى مختلف البلاد العربية على مدى تلك المرحلة التاريخية . فبهذا قد نستطيع كذلك أن نفسر بدقة أكبر التنوعات والتمايزات والصراعات بين مختلف المدارس والتيارات والنزعات الفكرية التى تزخر بها الحياة العربية الإسلامية فى تلك المرحلة .

٢ — أما النقطة الثانية الجديرة بالتساؤل فتتعلق بفكرة جوهرية حاول حسين مروة أن يدحضها عبر كتابه كله ، تلك الفكرة التى يكاد يجمع عليها أغلب مؤرخى الفلسفة عربا كانوا أو مستعربين ، وهى تلك التى تقول بأن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية هو التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، بين النقل والعقل . إن حسين مروة يعتبرها أسطورة موهومة ، ويجعل من مهمة كتابه تبديد هذه الأسطورة (ص ٨٣ — ٨٩ من الجزء الأول — ص ٥١٦ — ٥١٨ من الجزء الثانى) .

وما أكثر النتائج العميقة التى توصل اليها حسين مروة مثبتا الطابع الصراعى لا الطابع التوفيقى بين المعرفة الايمانية والمعرفة العقلية . ومع ذلك ألا يكون من التعسف أن ننفى نفيا باتا الاتجاهات

التوفيقية فى الفكر العربى الاسلامى ، مكتفين بتفسيرها إما بالنقص الطبيعى فى المعرفة العلمية فى تلك المرحلة أو بإخفاء المفكرين والفلاسفة أفكارهم الحقيقية أو ما يسمى بالتقية ، كما فعل حسين مروة بالنسبة لبعض المواقف التوفيقية عند إخوان الصفا والفارابى وابن سينا ؟ ! .

لا شك أن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية ليس هو التوفيق بين النقل والعقل كما يزعم غالبية مؤرخى هذه الفلسفة ، ولكن هذا لا ينفى الظواهر التوفيقية التى لا يمكن أن تفسر فحسب بالتقية أو بقصور المعرفة العلمية .

حقا ، إن هناك فارقا بين القول بوجود ظواهر فكرية توفيقية وبين تفسيرها تفسيرا توفيقيا ، إن رفض التفسير التوفيقى لا يعنى رفض الظواهر التوفيقية أو إنكارها . على أن رفض التفسير التوفيقى لا ينبغى أن يوقعنا كذلك فى تفسير استبعادى غير جدلى ، بمعنى أن نجعل النزعة المادية فى ذلك العصر مرادفة بالضرورة للهرطقة وعدم الإيمان وبالتالى وضع المادية والإيمانية فى تعارض وتقابل صارخين . إن النزعات المادية عند الفارابى وابن سينا وابن رشد وابن خلدون وغيرهم من المفكرين لا تعنى أبدا وبالضرورة عدم إيمانهم أو هرطقتهم ، مما يلجئنا إلى التذرع — بغير حجج كافية — بالقول بالتقية تفسيرا للجوانب الإيمانية فى كتاباتهم ! ينبغى أن نفهم المادية والإيمانية فى إطار العصر وملابساته الموضوعية والذاتية الخاصة . وفى تقديرى أن مفهوم المادية فى ذلك العصر بالذات يحتاج الى إعادة نظر والى تحديد أشد دقة وأكثر موضوعية .

٣ — أما التساؤل الثالث فيتعلق بهذا الفصل القيم الذى عقده حسين مروة فى الجزء الثانى من كتابه حول المعارف العلمية والطبيعية ، وأثرها فى الفكر الفلسفى . على أن الأمر لم يكن مجرد فصل فحسب ، بل كان جزءا من منهج عام نتبينه طوال الكتاب . ولهذا أتساءل : لماذا لم يحرص حسين مروة على تحديد معالم الفكر العلمى حقا وما انتهى اليه من منجزات ومناهج بشكل أكثر تفصيلا . ففى تقديرى أنه لو فعل ذلك ، لاتضح بشكل أعمق كثير من المنجزات الفلسفية وخاصة فى الجانب المنهجى منها ، بل لاستطاع أن يعدل وأن يعمق الفصل الخاص بالمنطق (فى نهاية الجزء الأول) والذى ينقصه فى الحقيقة متابعة المنطق التجريبى الاستقرائى الذى تطور ونضج على أيدى العلماء العرب مثل ابن الهيثم وجابر بن حيان وغيرهما والذى كان له أكبر الأثر فى زلزلة بعض الجوانب فى المنطق الأرسطى بل وإشاعة منطق تجريبى لا فى المجال الطبيعى فحسب بل فى المجال الفلسفى والفكر الاجتماعى والتاريخى .

٤ — وأتساءل رابعا لماذا يخطّىء حسين مروة (رغم أنه لا مجال للحكم بالخطأ فى الفكر الفلسفى) ابن تيمية لأنه ينكر كون الماهيات (الكليات) موجودة فى الخارج ضمن الموجودات الجزئية (ص ٦٣ — ٦٤ — من الجزء الأول) على حين أنه يرى فى نص للنظام يفسره بالمفهوم نفسه أى عدم وجود الماهيات فى الخارج « مضمونا فيه نزعة مادية » (ص ٧٥٢ — ٧٥٣ جزء أول) ويردها الى أرسطو ؟ والواقع أنها نزعة إسمية عند النظام سواء بسواء كتلك النزعة الإسمية عند ابن تيمية

وعند العديد من المفكرين والفلاسفة المسلمين ، والتى تعد مظهرا للفكر المادى فى حدود تلك المرحلة التاريخية . وبهذه المناسبة لست أدرى لماذا يفرق حسين مروة بين إسمية الفخر الرازى والمذهب الإسمى المعروف فى أوروبا وينفى عن الأول أنه يتضمن موقفا ماديا يتميز به المذهب الإسمى الأوروبى ؟ .

٥ ــ وأتساءل كذلك لماذا لم يهتم حسين مروة اهتماما كافيا بالفقه الاسلامى وأصوله رغم ما له من أهمية بالغة فى الصراع الفكرى الفلسفى ، والذى يعده بعض الباحثين أبرز معالم الفكر الفلسفى العربى الاسلامى . لقد اكتفى حسين مروة ببضع صفحات محدودة لا تتفق وأهمية الموضوع .

٦ ــ أتساءل الى أى حد يمكن أن نفسر ــ كما فعل حسين مروة ــ القول المأثور عن أبى هذيل والاسكافى والجبائى « بأنه يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتا كثيرة من غير أن يُخلق انحدار وهبوط ، بل يحدث سكون ، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق » بأن المقصود ليس امكانية إنكار فاعلية القانون الطبيعى والسببية ، بل القول بوجود عائق يعوق وقتاً ما إحداث هذا الفعل الطبيعى والسببية ، (ص ٧٨٣ من الجزء الأول) . فى الحق ، أرى فى تفسير حسين مروة كثيرا من التعسف . ألا يتفق هذا القول الذى يتضمن بوضوح إمكانية عدم فاعلية القانون الطبيعى الذاتى فى الأشياء مع المذهب الذرى الذى يتبناه العلّاف والذى يرجع بمقتضاه الحركة والسكون الى قوة خارجية هى الله !!

٧ ــ يبنى حسين مروة على إنكار الكندى أن يكون الشىء « علة كون ذاته » أن الكندى عجز عن كشف القوانين الموضوعية لحركة المادة (ص ١١٨ من الجزء الثانى) والواقع أن هناك فارقا بين القول بكون « الشىء علة كون ذاته » وبين القول بالقوانين الموضوعية للحركة ، وأن نفى القول الأول لا يفضى بالضرورة الى نفى القول الثانى . وما أكثر ما نجد عند الكندى من إدراك عميق للقوانين الموضوعية لحركة المادة ومحاولة جادة لاكتشافها . وما أكثر الأمثلة على ذلك تقرؤها له فى الجزء الثانى من « رسائل الكندى الفلسفية » نشر د . محمد عبد الهادى أبو ريدة .

٨ ــ لعل الفصل الذى عقده حسين مروة لفلسفة الفارابى أن يكون كذلك من أعمق الفصول وأكثرها امتلاء بالاجتهادات الفكرية . ولكن ما أكثر ما يثيره هذا الفصل كذلك من تساؤلات . فهل فطن حقا الفارابى إلى التناقض بين كتاب « أثولوجيا » وسائر كتب أرسطو كما يقول حسين مروة (ص ٤٩٢ الجزء الثانى) . هل من دليل على ذلك ؟ وهل يصح الاستنتاج المطلق بأن الفارابى يقول بأسبقية الوجود على الماهية استنادا فى الأساس إلى نص فى « آراء أهل المدينة الفاضلة » يتعلق بعالم تحت القمر ؟ (ص ٤٩٣ هامش الجزء الثانى) . ولكن ألا نتبين أسبقية للماهية على الوجود لو تأملنا دور العقل الفعال فى المعرفة ، ولو تأملنا مجمل النسق التراتبى العام لكوسمولوجية الفارابى سواء فى العقول المفارقة ، أو الأجسام السماوية ؟ قد نجد ثنائية تحتاج الى تفسير ، ولكن قد لا يكون من السهل الحسم بأسبقية الوجود على الماهية بشكل عام فى فلسفة الفارابى .

ما أكثر التساؤلات العامة والتفصيلية الأخرى التى تثيرها فى الفكر والنفس قراءة هذه الملحمة

الفكرية ، وهى تساؤلات تضاعف من القيمة الجليلة لهذا العمل التاريخى الرائع حقا . إن الحوار مع هذه الملحمة لا ينقطع وأرجو ألا ينقطع فى حياتنا الثقافية المعاصرة تطويرا وإخصابا لهذه الحياة نفسها . إن هذه الملحمة لا تقدم لنا فحسب تأريخا جديدا لتراثنا الفلسفى العربى الاسلامى . بل تقدم لنا كذلك — بالممارسة النظرية فى تاريخنا الفلسفي — فكرا فلسفيا ناضجا هو امتداد لأغنى ما فى ماضينا التراثى ، وهو استيعاب واع جاد لحاضرنا ، وهو استشراف جسور لمستقبلنا . ولهذا فان الحوار مع هذا الفكر وبه يمكن أن يكون تأسيسا لنشاط فلسفى بالغ الأثر فى مجمل أنشطة حياتنا الثقافية .

تحية إعزاز واعتزاز بحسين مروة ، بعمله ، بنضاله ، بشخصه وانتظارا مشوقا للجزء الثالث من ملحمته ، مع كل تمنياتى له بالصحة والعافية ودوام التفتح الفكرى والفاعلية المبدعة .

الهروب الى الأمام ... شكليا (*) دراسة لكتاب صدمة الحداثة (لأدونيس)

لعل من الظواهر المبشرة في واقعنا العربي الراهن ، هذا الانتاج الثقافي الرفيع الذي أخذ يتدفق في مجال الدراسات التراثية خاصة . إنها محاولات واجتهادات لاعادة النظر في تاريخنا الثقافي القديم والحديث ، تتسم بالجدية والجدة والجرأة والعمق . تصدر من جرح المحنة التي تعانيها بلادنا العربية عبر السنوات الأخيرة . وما أكثر ما تختلف وتتعارض هذه المحاولات والاجتهادات مستوى ومنهجا ورؤية . ولكنها مع هذا وبفضل هذا تسهم في تنشيط الحركة الفكرية العربية وبلورة مفاهيمها الجديدة وتغذية نضالنا السياسي نفسه بما تفجره تساؤلاتها وإجاباتها المختلفة من حوارات وصراعات خصبة .

(*) اليسار العربي — العدد الخامس — شباط « فبراير » ١٩٧٩ باريس .

ما أكثر الأسماء والدراسات من مختلف البلاد العربية : عبد الله العروي ، أحمد عباس صالح ، الطيب تيزيني ، هادي العلوي ، محمود اسماعيل ، مهدي عامل ، زكي نجيب محمود ، حسن صعب ، صلاح عيسى ، أنور عبد الملك ، جلال صادق العظم ، لويس عوض ، غالي شكري ، حسن حنفي ، محسن مهدي ، محمد عابد الجابري ، محمد عمارة ، رفعت السعيد ، محمد عزيز الحبابي ، نصيف نصار ، أدونيس ، حسين مروة ، وغيرهم .

وما أجدر هذه الدراسات جميعا أن يتناولها تحليل وتقييم شامل ، لتحديد معالم فكرنا العربي المعاصر ، ودلالاته واتجاهاته ، على أني سأقتصر في هذا المقال على دراسة سريعة لواحد من هذه الدراسات هو الجزء الثالث من كتاب أدونيس « الثابت والمتحول » وعنوانه « صدمة الحداثة » . لما يثيره هذا الكتاب من قضايا بالغة الأهمية تمس تاريخنا الثقافي الحديث عامة والحركة الشعرية المعاصرة بوجه خاص .

وكتاب أدونيس في أجزائه الثلاثة التي صدرت حتى اليوم ، جهد بالغ الجدية حقا في متابعة وتحليل تراثنا الثقافي منذ ظهور الاسلام حتى اليوم ، بل هو موسوعة تكشف عن معرفة مستفيضة وعميقة بالمصادر الأساسية لهذا التراث . فضلا عن أنه يتسم برؤية متسقة ومنهج محدد وجسارة فكرية واحساس عميق حار بالمسئولية الثقافية ، فالكتاب ليس مجرد دراسة وصفية أكاديمية مسطحة ، بل هو دراسة تحليلية نقدية تستهدف في النهاية تحقيق تجذير وتثوير موقفنا الثقافي عامة . كعامل حاسم في التجذير والتثوير السياسي والاجتماعي .

إنه دعوة حارة كما يقول في الجزء الأول من الكتاب الى « وجوب تحرير الفكر العربي من كل سلفية ، ووجوب إزالة القدسية عن الماضي ، واعتباره جزءا من تجربة أو معرفة غير ملزمة إطلاقا ، والنظر إلى الانسان لذلك على أن جوهره الحقيقي هو في كونه خالقا معبرا أكثر منه وارثا تابعا » : ولهذا يقوم أدونيس بدراسة تراثنا الثقافي القديم والحديث دراسة تحليلية نقدية على أساس محورين أو اتجاهين هما على حد تعبيره منحى الثبات ومنحى التحول أو التغير . ومنحى الثبات كما يقول « يقيم الحياة والانسان والثقافة على مطلق إيماني لا يتغير . والمطلق نموذج . وكل تمسك بالنموذج يتضمن الحرص على نسيان الذات وعلى المشاكلة والمماثلة . ونسيان الذات يتضمن بالضرورة نسيان قواها الخلاقة ... ومن يتمسك بالنموذج لا يعني بما يمكن أن يحدث بل بما حدث وتم . وربما جعل هذا الذي حدث وتم يستمر ويزداد رسوخا » . أما منحى التغير « فيحاول أن يجعل من الانسان محورا يدور حوله كل شيء ... وهكذا يصبح الانسان هو الغاية وهو المستقبل الذي يظل آتيا . ولا تعود الثقافة استذكارا أو استعادة للماضي . وإنما تصبح مشروعا رمزيا متفتحا على المستقبل كاشفا قوة الانسان وطاقاته الخلاقة » وتدور الأجزاء الثلاثة حول الثبات والتحول عبر تراثنا الثقافي القديم والحديث .

وبرغم الطابع التاريخي المفترض بالضرورة في دراسة كهذه ، إلا أننا نلاحظ أولا وبشكل عام ، أن دراسة أدونيس يغلب عليها الطابع غير التاريخي . فهي لا تدرس الظواهر الثقافية على أرضيتها التاريخية ،

وإنما تكاد تدرسها في ذاتها . كأنما هي معلقة في فراغ ، وأدونيس قد اختار هذا المنهج اختيارا واعيا كما يقول هو نفسه في الجزء الأول من كتابه ص ٢٤ . إلا أن هذا المنهج ، إن كان يصلح جزئيا في دراسة ظاهرة ثقافية محددة دراسة موضعية . فانه لا يصلح في دراسة ظواهر ثقافية متنوعة عبر تاريخ طويل بالغ التعقيد ، متعدد المستويات والمراحل ، التي تختلف فيها وتتنوع قوانين الحركة الاجتماعية وظواهرها . ولهذا اتسمت دراسة أدونيس بكثير من الأحكام الإطلاقية والمتعسفة ، بل الأحكام غير الصحيحة في كثير من الأحيان .

ولعل النقطة الأولى التي يثيرها منهج أدونيس هي هذه التفرقة المجردة المطلقة بين الثابت والمتغير . فهل هناك ما يسمى ثابتا على إطلاقه ، وهو ما يعرفه ادونيس باتخاذ القديم نموذجا ؟ الحق لا . ذلك أن هذا الذي يسميه ثابتا هو متغير كذلك تاريخيا . واتخاذ القديم نموذجا هو معيار متغير كذلك تاريخيا . وهو في الحقيقة ليس مجرد عودة إلى القديم ، إلى الماضي وإحيائه كما يقول أدونيس . وإنما هو محاولة لتوظيف بعض معالم الماضي . لخدمة حاضر معين . فكثير من الحركات « التجديدية » في المجال السياسي أو الثقافي أو الديني تسعى في كثير من الأحيان إلى تأكيد مشروعيتها بالانتساب الى مرحلة من مراحل الماضي . والقضية هنا لا ينظر إليها من حيث مجرد الاستناد الى الماضي . وإنما من حيث طبيعة هذا الاستناد على الماضي . فقد يكون هذا الاستناد لتكريس واقع راهن . أو تبريره . وقد يكون هذا الاستناد لتغيير هذا الواقع . ولا يكون هذا الاستناد إلى الماضي في الحالتين مجرد استعادة آلية للماضي ، أو تمسكا آليا به كنموذج مطلق . وإنما يكون تفسيرا له يتلاءم واحتياجات الحاضر . ولهذا قد يختلف كذلك هذا الاستناد إلى الماضي . بل يتناقض أحيانا . فالدولة الأموية مثلا سواء بسواء كدعوة علي بن أبي طالب كانت تسعى لاتخاذ الماضي أصلا وسندا لمشروعيتها السياسية والسلطوية . ولكن كان لكل منهما تفسيره الخاص لهذا « الماضي » الأصل — النموذج ، الذي يتفق وموقفهما الاجتماعي . والحركة الوهابية في عصرنا الحديث فى أواخر القرن الثامن عشر سواء يسواء كالحركة الفكرية في عصر النهضة عند الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني ومحمد عبده كانت تدعو كذلك الى العودة الى الأصول ، ولكن بمفهومين مختلفين . الحركة الوهابية يغلب عليها اللاعقلانية ، والثانية يغلب عليها العقلانية . وفي عصرنا الراهن قد نجد في كثير من الكتابات أو المواقف العربية دعوة إلى العودة إلى النموذج الاسلامي الأول نقدا ورفضا للأوضاع الراهنة السائدة . وتطلعا الى آفاق تقدمية جديدة (كتابات خالد محمد خالد . أحمد عباس صالح . محمد عمارة . حسن حنفي) . كما نجد كتابات ومواقف عربية تكمن في دعوتها العودة إلى النموذج الاسلامي الأول تكريسا لواقع التخلف العربي الراهن (حركة الاخوان المسلمين مثلا) . وماذا نقول في حركتي لوثر وكالفن اللتين كانتا دعوتين أصوليتين من أجل التجديد والتحديث والعقلانية (وخاصة كالفن) . وماذا نقول في ابن تيمية مثلا . لم تكن أصوليته ودعوته إلى التمسك بالسنة الأولى ومعاداته للمنطق الأرسطالي مجرد دعوة تثبيتية جامدة معادية للعقلانية كما يقال بل كانت في عصره تمردا على مظاهر الفساد والتخلف والجمود والعدوانية المغولية والصليبية ، ومن هنا كان موقفه الذي يتسم بالواقعية الفعالة ، ومن هنا كذلك كان موقفه المعادي للمنطق الأرسطالي الصوري لا للمنطق بشكل عام ، وكان اجتهاده البالغ الجدية في وضع معالم أساسية للمنطق التجريبي . بل من

معطف ابن تيمية خرج مفكر جسور مثل الطوفي على أساس هذه النظرة المنطقية التجريبية يغلب المصلحة العامة للناس على نصوص الشرع الصريحة ! على أننا في عصر لاحق سنجد دعوة ابن تيمية تتخذ لتثبيت واقع التخلف وضرب حركات متقدمة . خلاصة هذا أنه لا يوجد ما نسميه ثابتا متصلا يتخذ من الماضي نموذجا له . بل نجده دائما متغيرا . على أن هذا التغير يتخذ دلالات مختلفة باختلاف الملابسات التاريخية . فقد يتخذ شكل التثبيت لا الثبات . أي التثبيت لواقع راهن وتكريسه ، لا الثبات قياسا على ماض غبر . أو يتخذ شكل الثورة على هذا الواقع الراهن من أجل تغييره . وفي حالتي التثبيت والتكريس من ناحية أو التغيير والتثوير من ناحية أخرى قد تكون العودة « التفسيرية » للأصول سلاحا من أسلحة هذا الطرف أو ذاك . ليس هناك في الحقيقة مجرد ثبات متصل جامد يقوم على اتخاذ الماضي نموذجا . وإنما هناك تغيير متصل سلبا أو إيجابا يتسم بالنسبية التاريخية . وبغير هذا المفهوم يصبح حكمنا على الظواهر الثقافية هو الذي يتسم بالثبوتية والجمود .

من هذا المنطلق المنهجي العام نتأمل عصر النهضة الذي عالجه أدونيس في الجزء الثالث من كتابه . هل كان عصر نهضة حقا . أم على حد تعبير أدونيس عصر انحطاط . بل عصر انحطاط مزدوج سواء في تعابيره الفكرية عند الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده أم في تعابيره الشعرية عند البارودي وشوقي وحافظ وعبد المطلب وغيرهم . بل لعل أدونيس يمتد بحكمه على هؤلاء الشعراء حتى يشمل معظم الشعر المعاصر كذلك . ولا يكاد يستثني غير جبران خليل جبران (ومدرسة أدونيس الشعرية طبعا) . لماذا يحكم أدونيس هذا الحكم الاطلاقي ؟ لأن مفكري وشعراء عصر النهضة في رأيه اتبعوا منحى الثبات : المفكرون .. بالعودة الى الأصل الديني . والشعراء .. بالعودة الى البنية الشعرية القديمة . وهو يتخذ الطهطاوي نموذجا للمفكرين . والبارودي نموذجا للشعراء . رغم الفارق الفكري والتعبيري بين مختلف مفكري وشعراء عصر النهضة . وأدونيس لا يجد في الطهطاوي الا التوفيقية الشكلية بين الدين والعلم الحديث في مستوى تحسين الحياة فحسب ، أي بين الدين والآلات التي أبدعها العلم الحديث . حقا . إن أدونيس يعرض عرضا مبتسرا سريعا لآراء الطهطاوي في الحرية والديمقراطية والعقلانية ولكنه سرعان ما يضرب عرض الحائط بهذه الآراء ليقف عند توفيقية الطهطاوي الشكلية . واتخاذه الماضي نموذجا للحاضر أساسا . ويعتبر هذا الموقف هو نموذج هذه النهضة الذي ساد في حياتنا العربية ولا يزال يسود حياتنا الراهنة . على أن الدراسة الموضوعية لفكر الطهطاوي . لا على المستوى التاريخي . بل حتى على المستوى الفينومينولوجي الخاص الذي يفضله أدونيس ، ينتهي بنا الى نتيجة مختلفة . فلا شك أن الطهطاوي كان مفكرا أشعريا في كثير من تعابيره وأحكامه . ولكن لو تأملنا مجمل أعماله لوجدنا أن العامل الفكري المحرك فيها هو العقلانية أساسا والدعوة الى التغيير الهيكلي للمجتمع . دون أن يتناقض هذا مع الأرضية العامة من التراث الديني التي يستند اليها . ولعل ما يلخص موقف الطهطاوي هو كلمته المشهورة التي يحدد بها الطريق لبناء الوطن « نبني الوطن بالحرية والفكر والمصنع » .

وهنا تبرز قضايا ثلاث : **أولا** : هل نحاكم محدودية فكر الطهطاوي محاكمة أيديولوجية أم نتأمل

وندرس حقيقة هذا الفكر على أرضية ملابساته التاريخية الخاصة التي تتسم بمحاولات للتخلص من التبعية من السيطرة العثمانية ومن محاولات للاستفادة من الحضارة الغربية (لا آلاتها فحسب) ومقاومة تدخلها وسيطرتها في الوقت نفسه . هذا فضلا عن بداية نشأة بورجوازية مصرية صاعدة ضعيفة سرعان من أجهضت بالتدخل الغربي الاستعماري المباشر وأخذت تتشكل تشكيلا تابعا . **ثانيا** : هل مجرد التدين يعد موقفا متخلفا والإلحاد يعد موقفا متقدما من الناحية السياسية والاجتماعية والفكرية عامة . وهل عالمنا كما يقول أدونيس ليس « غير قسمين : متدينا وزنديقا » . ألا يفضي هذا الى فهم ضيق تخطيطي تبسيطي لحقائق الظواهر الفكرية والاجتماعية ؟ **ثالثا** : هل صحيح أن فكر الطهطاوي يسود حياتنا العربية الراهنة كما يقول أدونيس أم أن هذا الفكر حتى بمقاييس ادونيس ما زال مجهضا محاربا في أكثر من بلد عربي ؟ بل لعل المرحلة الناصرية في مصر كانت البداية لتسويد فكر الطهطاوي في مرحلة تاريخية جديدة ، وما أسرع ما أجهضت هذه المرحلة كذلك .

وأدونيس كذلك لا يجد في الشاعر البارودي الا مجرد مقلد للنموذج القديم . حقا ، إن التقليد يغلب على شعر البارودي . ولكن لو تأملنا البنية الداخلية لا مجرد الشكل الخارجي لشعره ألا نجد جديدا (أو على الأقل إرهاصا بجديد) يعبر عن تجربة عصره (الثورة العرابية) . بل يعبر عن ذاتيته الخاصة كذلك ؟ على أن أدونيس يرى أن البارودي متخلف عن التطور في البنية الشعرية السابقة عليه . لقد « تجاهل » البارودي هذا التقدم السابق في الشعر « وعاد الى تقليد النسج القديم » . وتفسير ظاهرة البارودي « بالتجاهل » تفسير ذاتي مثالي . تماما كما يفسر أدونيس استمرار الشكل الجاهلي للشعر في العهد الاسلامي الأول بأن الاسلام « أدرك » أن الشكل الشعري الجاهلي بنية لغوية تعبيرية ينفعل بها العربي ويفهمها بسهولة الحياة اليومية ذاتها فتبنّى الشكل لكي يكون أداة وواسطة لنقل المضمون الاسلامي الجديد » . كأنما الظواهر الأدبية مخططات إرادية واعية تقصد قصدا وتفتعل افتعالا لخدمة أهداف معينة . ونعود إلى البارودي متسائلين كيف نعد البنية الشعرية للبارودي متخلفة عن البنية الشعرية السابقة عليه ، هل هي متقدمة عن بنية شعر علي الليثى وشعر الساعاتي مثلا ؟ على أن أدونيس لكي يبرز قولته هذه يفسح الفترة المظلمة السابقة على البارودي ويعود بها حتى القرن الثالث عشر ، ليقارن بين التجديدات الشعرية الأندلسية وشعر البارودي وينتهي الى القول بتخلف البارودي عن هذه التجديدات . وهكذا يتجاوز المرحلة التاريخية لعصر البارودي والمرحلة المملوكية السابقة عليه ، ليحكم على شعر البارودي حكما تاريخيا . وهو بهذا في الحقيقة يستخدم التاريخ ليطمس التاريخية . فالملابسات الاجتماعية والتاريخية لعصر البارودي والمرحلة السابقة عليه ، تختلف اختلافا كبيرا عن تلك المرحلة الأندلسية . على أن البارودي لا يحكم عليه بالتقدم في البنية الشعرية في عصره فحسب . وإنما كان كذلك إرهاصا بحركة شعرية أكثر تجديدا عند شوقي وحافظ والكاشف وشكري وغيرهم سرعان ما مهدت لحركات أخرى أكثر تقدما وتطورا فى البنية الشعرية كذلك . على أن أدونيس لا يجد في هؤلاء جميعا إلا نمطا واحدا من الشعر أو من اللاشعر على حد رأيه : حتى الحركة الشعرية الحديثة لا يرى فيها إلا مجرد تفكيك للشكل القديم مع احتفاظ بجوهره . ولعل هذا الموقف الاطلاقي الجامد أن يثير كذلك

عدة تساؤلات :

هل نستبعد شعر هؤلاء جميعا من الظاهرة الشعرية لمجرد أنهم يتمسكون بالشكل الشعري ؟ ألا نتبين عبر هذه المدارس والاجتهادات الشعرية المختلفة منذ البارودي حتى اليوم برغم احتفاظها بالشكل القديم كاملا أم مفككا ، تغييرات وتطويرات في البنية الداخلية للشعر ؟ فلو اخترنا حتى أكثر القصائد تمسكا بالشكل الشعري القديم عند البارودي وشوقي وحافظ وشكري والكاشف والشابي وناجي وعلي محمود طه والشاعر القروي ومحمود حسن اسماعيل والسياب والجواهري والبياتي وحجازي وعبد الصبور والقباني هل نجد نفس البنية الشعرية الداخلية ؟! وهل الاحتفاظ بالشكل القديم يفضي بالضرورة إلى الاحتفاظ بكل الدلالات والقيم القديمة كما يقول أدونيس ؟ على أن أدونيس نفسه يقرر في موضع آخر من كتابه أن الرصافي قد احتفظ بشكل قديم في شعر ذي مضمون تقدمي بل ثوري . بل يقول كذلك بأن الشعر في العهد الاسلامي الأول عبر عن المضمون الاسلامي الجديد بشكل جاهلي قديم . ألا يتناقض هذا مع قوله السابق ؟ حقا . إن كل مضمون جديد يفرض شكلا جديدا . على أن الشكل دائما أقل وأبطأ تغييرا من المضمون . فضلا عن أن التغيير الذي يصيب الشعر يصيب بنيته الداخلية أولا أكثر مما يصيب قالبه الخارجي ، أي وزنه وقافيته .

على أن القضية أكبر من هذه التفاصيل على أهميتها . انها قضية التقييم التاريخي للظواهر الفكرية والفنية . إن انعدام النظرة التاريخية لدى أدونيس وراء هذه الأحكام الإطلاقية المجردة . ولست أقصد بانعدام النظرة التاريخية مجرد انعدام الربط بين المفهوم الفكري وواقعه الاجتماعي . وإنما أقصد كذلك انعدام الترابط بين تطور البنية الفنية نفسها وواقعها الاجتماعي . إن إدانة أدونيس لهؤلاء الشعراء من البارودي حتى اليوم بأنهم عبيد نموذجية محددة قديمة فضلا عن سيادة العقلانية والتقريرية في شعرهم مما يخرج شعرهم من الظاهرة الشعرية هو في الحقيقة حكم يستند إلى نموذجية معكوسة أخرى يسعى لفرضها فرضا على الظاهرة الشعرية ، ويخرج منها كل ما لا يتفق معها . ولو صح هذا المقياس لخرج من الشعر لا أغلب الشعر العربي القديم والحديث فحسب ، بل أغلب الشعر العالمي كذلك .

ولعل هذا ينقلنا إلى نقطة أخرى أساسية في هذا الجزء الثالث من كتاب أدونيس . يفرق أدونيس بين الشعر واللاشعر على أساس المجاز . وهذه تفرقة صحيحة . إن الحقيقة الشعرية تنبع من بنيته المجازية . على أن هذه التفرقة غير صحيحة وحدها وعلى إطلاقها عندما نريد أن نقيم المرتبة الشعرية . فالى جانب البنية المجازية للشعر التي تعطيه نوعيته الخاصة ، هناك رؤياه التي قد تتسع وتضيق ، تعمق أو تتسطح . وأدونيس أيضا يقول بالرؤية الانسانية والاجتماعية بل السياسية للشعر ، ولكنه في تقييمه لها يكاد يدمجها في البنية المجازية نفسها بل في البنية الشكلية الخالصة . بل يكاد يجعل قيمة الرؤية هي نفسها القيمة المجازية أو الشكلية . والواقع أننا قد نستطيع القول بأن البنية المجازية لشعر أبي تمام أدق وأرق من البنية المجازية لشعر المتنبي وأبي العلاء وابن الرومي . ولكني أزعم أن الخبرة والرؤية الانسانية عند هؤلاء أرق وأخصب من الرؤية الانسانية عند أبي تمام ، أم لعل أدونيس بحسب نموذجيته الشعرية يخرج أبا

العلاء المعري من زمرة الشعراء لغلبة الطابع العقلاني على شعره فضلا عن تقيده الشكلي بلزوم مالا يلزم ؟!

الشعر بنية مجازية بغير شك ولكنه خلق وإبداع لا لمجرد صور وإنما لرؤى ومضامين ودلالات ذات صياغة مجازية . وفي هذا تختلف مستويات الشعراء وتتنوع وتختلف كذلك ماهية الشعر ، إن كان للشعر ماهية محددة . وليست القضية إما ... وإما ، أو الكل .. أو اللاشيء على حد تعبير أرسطو . ولهذا من التعسف أن نلغي معظم الشعر العربي منذ عصر النهضة حتى اليوم ، كما يفعل أدونيس أو أن نقول معه « لم يطرح عصر النهضة باستثناء جبران على مستوى النظام الثقافي الذي ساد أي سؤال جديد حول مشكلة الابداع الفني وإنما كرر الأسئلة القديمة » .

أدونيس عن الإبداع والخلق والابداعية والتجديدية في الشعر ، ويشير الى الرؤية كتجسيد لهذا كله . على إن في فقرات أخرى عديدة يكاد يقصر الأمر على الشكل ، بل يجعل من الشكل في ذاته مصدرها جميعا . يقول أدونيس « إن طريقة التعبير هي التي تكشف عن الاتجاه السياسي الصحيح ... ومن هنا لا يمكن أن يكون الاتجاه السياسي الذي تفصح عنه قصيدة صحيحا إلا إذا كان اتجاهها الفني صحيحا » ويقول « الشكل الجديد يصدم بحد ذاته وهو بجدته نفسها تجاوز للراهن واحتجاج على الصورة الثابتة وهو بهذا المعنى ثوري » ويقول « كل تجديد شكلي يدخل بخلاف الظاهر في إطار الممارسة السياسية التى تهدف الى تغيير الواقع القائم » وهو يقول « إن الشكل أي الاطار الجمالي لا يمثل العلاقات الفنية وحسب . وإنما يمثل كذلك العلاقات الاجتماعية فالاجتماعي قائم في بنية الشعر أي في الشكل » ومعنى هذا أن تغيير العلاقات الفنية هو بالضرورة رفض ونفي للعلاقات الاجتماعية القائمة السائدة .

ولا شك أن شكل الشعر مرتبط بالبنية الاجتماعية وثمرة لتطورها . ولكن لا في الحدود الميكانيكية التي يقول بها أدونيس . فالشكل وخاصة لو أخذناه كاطار خارجي ، أقل وأبطأ تغييرا من المضمون والرؤية في الشعر كما ذكرنا . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ليس كل تغيير شكلي — حتى بمعنى البنية الداخلية — هو موقف سياسي ثوري . (ولست أنا الذي أفرض المناقشة السياسية للشعر وإنما أدونيس هو الذي يفرضها هنا) . إن الشاعرين ت . س . اليوت ، وعزرا باوند ونستطيع أن نضيف إليهما جون بيرس والعديد من الشعراء المعاصرين حققوا ويحققون تغييرات بالغة الأهمية في البنية الشعرية دون أن نستطيع القول بأنهم أصحاب رؤى سياسية ثورية ضد الواقع الراهن السائد . بل لعل بعضهم وخاصة ت . س . اليوت وعزرا باوند يحملان رؤية اجتماعية وسياسية متخلفة رغم ما يحققه شعرهما من تنمية لحساسيتنا الجمالية .

ولهذا فالقضية ليست مطلق البنية الشعرية مع أهميتها . بل مجمل الرؤية الشعرية بما تتضمنه من بنية فنية . وليست هذه دعوة لفصل ميكانيكي ، كما يقال ، بين الشكل والمضمون . فلا انفصال

بينهما ، وإن كانت هناك إمكانية للتمييز المنهجي في الدراسة ، فلا شك أن الشكل هو الذي يصوغ الموضوع مضمونا (ما أكثر الخلط في النقد الحديث وعند أدونيس بين الموضوع والمضمون) . ولكن هذا المضمون أو هذه الرؤية هما اللذان يوجهان كعلة غائية حركة الشكل . ولهذا فلهما الأولية دائما على الشكل . الشكل يحدد معالم المضمون ولكن المضمون هو الذي يوجه عملية التشكيل . وهذا هو معنى العلاقة العضوية الجدلية بينهما . وليس معنى هذا كما يزعم أدونيس تغليب العقلانية في الشعر . فالمضمون ليس هو الموضوع المعالج ، وليس هو هذا المعنى أو ذاك في سياق القصيدة وإنما هو قيمتها المضافة فوق عناصرها المحددة ، هو دلالتها العامة المؤثرة الفعالة التي تمتزج فيها العقلانية بالغنائية امتزاجا حيا . على أن أدونيس يعود فيؤكد في بعض فقرات أخرى على الرؤية الشاملة لا على الشكل وحده . فيقول « ولعل القيمة الحاضرة للشعر العربي كامنة في مدى تعبيره عن طاقة التحول في المجتمع العربي واحتضانه القيم والآفاق التي تختزنها هذه الطاقة أو تكشف عنها » وهو في هذا القول . رغم تعارضه لما يقوله ويؤكده في فقرات أخرى ، يقترب من الفكر الماركسي في النقد العربي المعاصر ، هذا الفكر الذي يسعى أدونيس الى تشويه حقيقته في أكثر من موضع في كتابه . فليس صحيحا ما يقوله من « أن هذا التيار (الذي يسميه بالتقويم الأيديولوجي السائد ، وهي تسمية مغلوطة ، للتيار الماركسي أو الجدلي في النقد ، لأنها تطمس محاولته العلمية الموضوعية) يرى أن الشاعر الذي يكتب قصيدة في التأميم أو هجاء الاستعمار أو الإقطاع بشكل مباشر أكثر ثورية من الشاعر الذي يحاول أن يخلق للحب مثلا أو للحرية أو للتفتح الانساني بمعناه الجذري الشامل بعدا جماليا بالشعر » أو يقول متسائلا « هل يجب التخلي عن الابداع الشعري في سبيل الالتزام السياسي (كما ترى العقائد التقدمية) ومن أجل الالتزام بالقواعد الجمالية الموروثة كما ترى العقائد السلفية ... وهنا تلتقي التقدمية والسلفية » .

هذا بغير شك تشويه للموقف الماركسي في النقد الأدبي . فالنقد الماركسي لا يتعرض لموضوعات الأدب أو الفن وإنما لمضمونه ، أي لقيمته المضافة ، أي لرؤياه الاجتماعية والانسانية النابعة من صياغته الفنية ، وهو ليس حكما على الشعر من خارجه كما يقال . فالداخل الشعري هو ثمرة الخارج كذلك . ولهذا فهو اكتشاف الخارج في الداخل وتحديد العلاقة بين الداخل والخارج خلال البنية الفنية . الشعر والفن عامة ليس قيمة فحسب بل هو قيمة ودلالة كذلك مترابطان متداخلان . وليست كل صيغة فنية مبدعة تتضمن بالضرورة رؤية انسانية واجتماعية متقدمة . وليس كل تغيير وتجديد في البنية الفنية رفضا للبنية الاجتماعية السائدة أو رؤية تجديدية تثويرية لها . حقا إن كل رؤية غير منفصلة أو مستقلة عن منهج صياغتها الفنية ولكن من الممكن تمييزها منهجيا ، وهذا ما يحاول النقد الماركسي اكتشافه . أما محاولة الاقتصار على القيمة التشكيلية في الشعر ودمج رؤيته الانسانية في هذه القيمة التشكيلية دمجا كاملا مطلقا ثم تقييم الشعر من الناحية الشكلية وحدها ، فهي محاولة لطمس الدلالة في الشعر وإضفاء طابع الثورية والتقدمية على شطحات صوفية واستغلاقات ذاتية . وهو هروب شكلي من معاناة الواقع الحي الى « أمام » تجريدي مغترب . على أن أدونيس لا يسعى لتشويه موقف النقد الماركسي من الأدب فحسب ، بل ما أكثر ما يلوي رقبة بعض المعاني . أو يتناقض في تفسير ظاهرة من الظواهر أو يتعسف في الحكم على بعضها الآخر توكيدا لوجهة نظره المسبقة .

ولنضرب على ذلك بعض الأمثلة السريعة لضيق المقام .

● يقول أدونيس إن الشعر ليس تعبيرا عن الواقع بل هو ضد الواقع . وهذا التعبير صحيح ومخطىء في آن واحد . ذلك لأن الأمر يتوقف على ماذا نعنيه بالواقع . في النصف الأول من جملته يترك كلمة الواقع مجهلة من أي تعريف . وفي النصف الثاني من الجملة يعرف الواقع الذي يقف الشعر ضده بأنه الواقع الطبقي السائد . والشعر الثوري بهذا المعني للواقع هو بغير شك ضد الواقع . ولكن بالمعنى الأوسع للواقع أي الواقع الإنساني الحي بكل ما يضطرم فيه من صراعات فالشعر تعبير نوعي خاص عنه . وكل شعر هو تعبير عن واقع في الحقيقة . أيا كان هذا الشعر (حتى لو كان شعرا غير واقعي بالمعني الاصطلاحي) . وقد يكون هذا الواقع هو واقع العلاقات الاجتماعية السائدة . وقد يكون واقع الصراع المحتدم بما فيه من إرهاصات وأحلام بآفاق جديدة . وقد يكون واقع فئة تتأمل الواقع السائد من بعيد وترفضه رفضا متعاليا صوفيا مقدمة بديلا ثوريا زائفا هو في الحقيقة اجترارات ذاتية ضيقة الخبرة الانسانية تكرر نفسها في تنويعات جمالية شكلية وهي في النهاية تكريس للاغتراب . والقضية دائما هي أي واقع نعيشه وأي واقع نرفضه وأي رؤية جديدة نبشر بها ، وليست مطلق الرفض الرؤيوي أو الشكلي .

● التصوف الاسلامي هو بغير شك ثورة في تاريخ الفكر الاسلامي ، ولكنها ليست ثورة على إطلاقها وفي كل امتداداتها التاريخية . ففي كل مرحلة ومع اختلاف الملابسات تختلف دلالاتها . فهي عند البسطامي غيرها عند الحلاج . غيرها عند ابن عربي . غيرها عند طوائف المتصوفة في العصر المملوكي والعثماني (التي كانت لهم أحيانا السيادة الفكرية الرجعية) عنها في عصرنا . على أن أدونيس يحكم على الحركة الصوفية حكما إطلاقيا مثاليا ، ولا يتكشف دلالتها الخاصة حتى في أزهي وأمجد عصورها . بل لعله يرتفع بها فوق الحركة الاعتزالية العقلانية في عصرها . ولكن أدونيس بصرف النظر عن هذه النقطة العامة ، يتناقض في منهج حكمه على تجديدية أو ثورية الحركة الصوفية . فهو يميز كل حركة تجديدية ثورية في الفكر والفن بالزمانية والتاريخية ، ويعمم هذا على الحركة الصوفية برغم أنها رفض للزمانية والتاريخية .

● يقول أدونيس « وليس غريبا إذن أن يكون عنوان أحد الفصول في مقدمة ابن خلدون « في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها » وهو يعني بذلك إبطال العقل » . والحق أنه لو قرأ هذا الفصل قراءة متمعنة في ضوء رؤية شاملة لابن خلدون لتبين أنه ليس يعني إبطال العقل عامة . وإنما إبطال العقل الميتافيزيقي المثالي ، وبهذه المناسبة كذلك ليس صحيحا ما يقوله أدونيس من أن ابن رشد قال بأن الغاية من الشريعة ليست معرفة الحقيقة بل غايتها أخلاقية فحسب . هذا فهم جزئي وناقص لفكر ابن رشد .

● في أكثر من موضع من كتابه يقول أدونيس إن العقلية الدينية هي العقلية السائدة في حياتنا وفي موضع أو أكثر من موضع آخر يقول « إن الغرب يقيم في عمق أعماقنا فجميع ما نتداوله فكريا وحياتيا يجيئنا من الغرب » . فكيف نستطيع أن نوفق بين هذين القولين ؟ .

ما أكثر الملاحظات التفصيلية التي كنت أحب أن أعرض لها لولا ضيق المجال .

على أن تلك الملاحظات التي ذكرتها لا تقلل بحال من القيمة التفجيرية لكتاب أدونيس . فلا شك أن دعوته للتثوير الشعري دعوة صحيحة بشكل عام ، وكتابه ـــ وخاصة الجزء المتعلق بالشعر ـــ هو امتداد تاريخي متقدم لدعوات سابقة منذ مدرسة « الديوان » و « الرابطة القلمية » وما تلاهما من دعوات نقدية تجديدية في النقد الأدبي . إلا أن دعوة أدونيس على جديتها وعمقها تتسم ـــ كما ذكرت ـــ بالمثالية والاطلاقية واللاتاريخية في تحديد معالم تاريخنا الفكري والفني . بل لعلها تتورط أحيانا في ميكانيكية حادة يتأثر فيها بشكل مباشر بتخطيطية التوسير (التوسير ما قبل نقده الذاتي) فضلا عن اتسامها برؤية نموذجية صوفية ميتافيزيقية للشعر تكاد تصدر عن موقف فكري مثالي لمفهوم الثورة عامة .

وليس في هذا دعوة للحد من أي رؤية شعرية أو فنية ، وإنما القضية هي خطورة التعميم المطلق المتعسف في الحكم والتقييم بالنسبة للابداع الشعري والفني خاصة .

على أنه ليس من شك أنه لا سبيل إلى أن نمتلك حياتنا ونثورها بغير النظرة التاريخية النقدية الجسورة لتاريخنا ، لتراثنا القديم والحديث على السواء . وبغير التجديد الابداعي المستمر لرؤيتنا لأنفسنا ، وللعالم ، وبهذا المعنى العام يشكل كتاب أدونيس مساهمة جادة عميقة .

فى مواجهة الغزو الثقافى الصهيونى الامبريالى الرجعى فى الوطن العربى

مساهمة فى التمهيد لوضع مشروع استراتيجية ثقافية عربية (*)

منذ ما يقرب عن عامين انعقد فى دمشق فى الفترة من ٢٦ إلى ٣٠ حزيران (يونيه) ١٩٨٠ ، مؤتمر للوزراء العرب المسؤولين عن الشئون الثقافية ، وذلك لمواجهة الغزو الصهيونى بعد توقيع اتفاقيتى كامب دافيد بين مصر واسرائيل والأخذ فى تطبيع العلاقات بينهما ، بما فى ذلك العلاقات الثقافية .

على أن مناقشات المؤتمر التى انعكست ــ إلى حد ما ــ فى بيانه الأخير ومقرراته لم تقصر مفهوم هذا الغزو الثقافى على الغزو من الخارج فحسب ، ولم تنسبه الى الصهيونية وحدها ، ولم تحصر خطره على مصر ، وإنما أبرزت ــ إلى حد ما ــ أن هذا الغزو هو جزء من مخطط صهيونى امبريالى عام .

(*) مداخلة قدمت فى ندوة عقدها مؤتمر الشعب العربى فى تونس فى أبريل ١٩٨٢ حول موضوع الغزو الثقافى الصهيونى .

ولقد غلب على قرارات ذلك المؤتمر الطابع الاجرائى العملى ، الذى يحدد أهدافا معينة ، ويعدد خطوات لتنفيذها ويشكل لجنة لمتابعة هذا التنفيذ ، فضلا عن إقرار ميزانية خاصة تمويل خطوات التنفيذ .

على أنه برغم الجهود الكبيرة الرصينة التى بذلتها الدكتورة نجاح العطار وزير الثقافة فى سوريا ، والتى عينت رئيسا للجنة المتابعة ، فلم يتحقق شيء من أهداف المؤتمر ، فما اجتمعت لجنة المتابعة ، وما توفرت الميزانية ، وما اتخذت خطوة من خطوات التنفيذ وأصبح البيان الختامى للمؤتمر لا ختاما للمؤتمر بل ختاما للقضية التى انعقد من أجلها المؤتمر .

وأتساءل اليوم بعد مرور عامين : لماذا ؟ لقد انعقد المؤتمر بمشاركة أهل الحل والعقد فى الشئون الثقافية العربية ، فلماذا لم يتم لا حل ولا عقد لهذه القضية الثقافية ؟ ولقد انتهى المؤتمر إلى قرارات اجرائية محددة ، ممكنة التنفيذ عمليا ، لا الى مجرد شعارات خاصة مجردة ، فلماذا لم تتخذ خطوات لتنفيذها ؟ هل الطابع الرسمى للمؤتمر هو الذى عاقه عن تنفيذ قراراته ؟ وعندما أذكر الطابع الرسمى فلست أقصد البيروقراطية ــ هذا المفهوم الذى يستخدم كثيرا لطمس وتغييب ما وراءه من دلالة اجتماعية وإنما أقصد بالرسمية الحكومية . وأقصد بالحكومية تعدد الحكومات وأقصد بتعدد الحكومات تعدد السياسيات وأقصد بتعدد السياسات تعدد المواقف الفكرية والأيديولوجية من الامبريالية والصهيونية ، وعندما أستخدم كلمة تعدد فإنما أقصد التنوع بل الاختلاف بل التعارض والتناقض فى السياسات والمواقف . فكيف كان من الممكن أن تتم وحدة عمل اجرائى مع تنوع واختلاف وتعارض السياسات والمواقف إزاء الامبريالية والصهيونية ، وخاصة إذا كان هذا العمل الاجرائى يتعلق بالثقافة أى بالموقف الفكرى والأيديولوجى ؟ واليوم أدرك تماما أن رذيلة ذلك المؤتمر كانت فى فضيلته ــ فالطابع الاجرائى العملى لقرارات المؤتمر هو تلك الفضيلة التى عرقلت تحقيق هذه القرارات ، فلو أن المؤتمر انتهى إلى قرارات عامة مجردة ، طنانة رنانة ، تسبّ الثقافة الصهيونية ، وتلعن متعاطيها ، وتتغنى بالمتصدين لها ، وتدعو الى الجهاد المقدس ضدها ، حماية ودعما للشخصية العربية الأصلية ، لاستطاع المؤتمر أن يصل الى تحقيق أهدافه تحقيقا « رسميا » كاملا ولاختفت الاختلافات والخلافات ولتحققت وحدة الكلمة العربية على مستوى رفيع يؤكد ــ كما تأكد دائما ــ عمق وأصالة الوحدة القومية !! أما أن تؤكد قرارات ذلك المؤتمر على الدعوة الى « التعاون مع الجمعيات والهيئات والشخصيات الثقافية المصرية التى تنهج خطا وطنيا معاديا للصهيونية ونظام السادات وتقديم كل دعم ممكن لها » وأن ــ تؤكد هذه القرارات على ضرورة « دعم مؤسسات النشر الوطنية فى فلسطين المحتلة والى اعادة نشر وتوزيع ما يصدر عنها من كتب ثقافية وأدبية وتنظيم أسابيع الثقافة الفلسطينية فى البلدان العربية » وأن تؤكد هذه القرارات على مطالبة « وزارات التربية العربية على أن تدخل فى برامج التربية تدريس أخطار كامب دافيد فى مختلف مجالات الحياة العربية الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية » وأن تؤكد هذه القرارات على « مسألة الديمقراطية فى الثقافة العربية وحرية الأديب والمفكر العربى واعتبار ذلك هو القاعدة الأساسية التى تقف عليها الثقافة العربية فى مواجهة الغزو الثقافى الامبريالى والصهيونى » أما أن تؤكد قرارات

المؤتمر تلكم الأمور وأمورا أخرى ليست أقل أهمية ، فكيف نتوقع من مؤتمر وزارات — الثقافة « الرسمية » رغم تصديق ممثلى هذه الوزارات على تلك القرارات أن تتوفر له النية والحماس لتنفيذها ؟ والحق أننا فى السياسة قد نستطيع أن نصل الى وحدة عمل عربى — حول مايسمى ببرنامج الحد الأدنى وقد نستطيع فى الاقتصاد أن نجد نقاط عمل مشتركة بين الأنظمة العربية المختلفة والمتعارضة ، وقد نستطيع فى الأمور العسكرية أن نقدم معونات مالية أو نبعث بفرق صغيرة رمزية تعبيرا عن التضامن العربى ، أما فى الشئون الثقافية ، فى الفكر ، فإن الأمر يمس جوهر وجذر الموقف السياسى والاقتصادى والاجتماعى جوهر وجذر الخلافات والاختلافات بين الأنظمة العربية فيما بينهما وبين هذه الأنظمة ومختلف الحركات والتنظيمات الوطنية والتقدمية فى عالمنا العربى . ولهذا قد يكون من العسير للغاية الاتفاق حول مستوى الحد الأدنى الثقافى أو الفكرى ، وإذا كان من الجائز أن يتم هذا الاتفاق إعلانا وبيانا ، تأكيدا لوعى زائف بتضامن عربى غير موجود فلا سبيل الى أن تصبح عناصر هذا الاعلام والبيان وقائع حية عينية ملموسة .

وهكذا كان بالدقة مصير قرارات مؤتمر دمشق لمواجهة الغزو الثقافى الصهيونى مجرد بيان بغير تبيين !

على أنه من الواجب أن أشير — من ناحية — الى أنه برغم ما اشتملت عليه قرارات ذلك المؤتمر من بنود عملية جيدة ، إلا أنها فى الحقيقة ، نتيجة لطابعها العملى الخالص قد تورطت فى موقف إجرائى عام يكاد يصدر عن رؤية تجزيئية للمعركة ضد الامبريالية والصهيونية ، فنلاحظ مثلا فى تلك القرارات أن أغلب بنودها تكاد تقتصر على الحركة الثقافية فى مصر وفى فلسطين المحتلة كأنما خطر الثقافة الامبريالية والصهيونية كامن فى مصر وفى فلسطين المحتلة وحدهما دون سائر البلاد العربية ورغم الاشارة إلى ذلك فى ديباجه البيان الختامى للمؤتمر ، ونلاحظ كذلك أنه لا إشارة واضحة إلى الفكر الرجعى العربى أو إلى طبيعة العلاقة بينه وبين الفكر الامبريالى الصهيونى . فضلا عن أن الاشارة الى الامبريالية جاءت فى البيان الختامى وفى القرارات على نحو عرضى وهامشى . وهكذا لم تتضح الرؤية الكافية فى النسيج العام للبيان وللقرارات بأن النضال ضد الامبريالية حتى فى الحدود الثقافية إنما يتمثل أساسا فى النضال من أجل تحرير البلاد العربية من التبعية السياسية والاقتصادية للامبريالية عامة وللامبريالية الأمريكية بوجه خاص .

على أنه برغم هذه النواقص المهمة التى جاءت نتيجة لما تميزت به قرارات مؤتمر دمشق من فضيلة هى غلبة الطابع الاجرائى العملى على قراراته فلا شيء تحقق من هذه القرارات .

وإذا كان هذا هو مستوى ومصير قرارات المؤتمر الرسمى ، فإننا نأمل أن يكون مستوى ومصير قرارات مؤتمرنا الشعبى أفضل سواء من حيث الوضوح والحسم والشمول الفكرى أو من حيث التحقيق العملى ، وبخاصة أن التصدى للثقافة الصهيونية والامبريالية فضلا عن الرجعية لن تقوم به وزارات الثقافه ، وإن أمكن أن توفر له الاحتياجات العملية إن كان من مصلحتها وفى توجهها الفكرى ذلك ،

وإنما الذى يقوم به وسيقوم به المثقفون أنفسهم . على أن القضية ليست تمييزا شكليا بين مؤتمر رسمى ومؤتمر شعبى فالمعيار الحقيقى هو الموقف الفكرى والمنهج الموضوعى العملى لكليهما . فلسنا ننكر أنه فى المستوى الرسمى لبعض البلاد العربية هناك توجهات إيجابية واعية ضد الثقافة الامبريالية والصهيونية والرجعية ، كما أننا نجد بين المثقفين العرب من جعلوا أنفسهم أبواقا للفكر الرجعى بل الصهيونى الامبريالى ، بعضهم يعبر عن هذا بوعى جهير ، وبعضهم — بوعى أوبغير وعى — يحقق الأمر نفسه . متخفيا وراء ضباب من التعصب الدينى أو التعصب القومى ، أو وراء مناهج وأساليب مختلفة من الفكر اللاعقلانى أو اللاتاريخى أو البرجماتى أو الانتهازى أو التبريرى أو التوفيقى أو الانتقائى ، الذى قد تتعارض مع المفاهيم والمواقف الامبريالية والصهيونية والرجعية شكلا ، وإن تلاقت معها بل قامت على ترسيخها عملا .

ليست هذه دعوى الى واحدية نمطية فكرية ، تنكر وترفض كل ما عداها ، فما أشد احترامنا لتنوع الاجتهادات الفكرية والثقافية بشكل عام [illegible] فى مواجهة الثقافة الامبريالية الصهيونية الرجعية بشكل خاص على أننا نرفض كل فكر يدعو [illegible] أو عنصرية أو عدوان أو تبعية أو استغلال أو قمع أو جمود نرفض كل فكر يعرقل [illegible] والموضوعية والنقد والابداع والحرية والديمقراطية ، نرفض كل فكر يقف ضد التحرر الوطنى والتقدم الاجتماعى والتفتح الانسانى والسلام . اننا نرفض فى الفكر ما نعتبره معاديا للفكر ، ونرفض فى الثقافة ما نعتبره معاديا للثقافة من حيث أن الفكر والثقافة . تعبيران عن إنسانية الانسان وكرامته . وللامبريالية والصهيونية والرجعية فكر وثقافة ، نرفضها ونحاربها دفاعا عن الفكر والثقافة .

إن هذا الفكر وتلك الثقافة هى جزء من أجهزة القمع والتسلط والاستغلال والعدوان والجمود والعنصرية والتضليل والتزييف التى يحققون بها أهدافهم المعادية لانسانية الانسان .

على أن هذا الفكر وتلك الثقافة تتخذ أشكالا وأساليب ومناهج واضحة متنوعة متلونة تخفى فيها حقيقة أهدافها وحقيقة انتسابها الامبريالى الصهيونى .

ولهذا فالمعركة ضد الثقافة الامبريالية والصهيونية والرجعية ، ليست بالمعركة السهلة أو المباشرة ، إنها ليست مجرد مواجهة صدامية مع رأى أو فكرة أو كتاب أو فيلم أو مسرحية ، **إنما هى معركة شاملة مع رؤية شاملة تتجسد ، نعم تتجسد فى مختلف المفاهيم والعلاقات والممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فضلا عن الثقافة ، وبدون هذا الفهم الشامل لن نستطيع أن نواجه تلك الثقافة مواجهة موضوعية حقيقة ، ولن نستطيع هزيمتها .**

إن البدء بتحديد الأسس المبدئية العامة لطبيعة وحدود معركتنا ضد تلك الثقافة هى ضرورة منهجية وفكرية ينبغى الاتفاق عليها منذ البداية حتى لا تستنفدنا وتشتتنا فى النهاية قرارات إجرائية خالصة ، تفتقر الى الرؤية المبدئية الشاملة .

واسمحوا لى أن أكرر نفسى فأضمن كلمتى هذه بعض فقرات من الكلمة التى ألقيتها فى افتتاح

المؤتمر الرسمى لوزراء الثقافة فى دمشق منذ عامين فلا تزال تلك الفقرات القديمة صالحة كمدخل ابتدائى ومبدئى لما أريد أن استخلصه من مقترحات عملية لمواجهة الثقافة الامبريالية الصهيونية الرجعية .

« إن الانتكاس السياسى والاقتصادى فى مصر قد بدأ التمهيد له ثقافيا وأيديولوجيا قبل أن تبرز بشكل واضح مظاهره السياسية والاقتصادية ، لقد بدأ بتلك الحملة الخسيسة الشرسة ضد المفاهيم والقيم التى أضاءت وجه « مصر جمال عبد الناصر » مصر العداء للامبريالية والصهيونية ، مصر الثقافة الوطنية والتقدم الاجتماعى ، مصر الوحدة القومية العربية . وبدأ الانتكاس بالاجهاز على عشرات المنابر الثقافية والإعلامية المستنيرة ، كالكاتب والطليعة والفكر المعاصر ، وتراث الانسانية ومجلات الشعر والقصة والمسرح والسينما الى غير ذلك . وبدأ بطرد المثقفين المصريين المستنيرين من مختلف مراكز الثقافة ووسائل الاتصال الجماهيرى وبتشريدهم أو سجنهم وبدأ بمحاولة تشويه الوجه المشرق لنضالات الثورة الفلسطينية وقيادتها المتمثلة فى منظمة التحرير الفلسطينية . بدأ بإهدار قيم الصداقة والتحالف النضالى مع القوى الوطنية والتقدمية فى العالم وفى مقدمتها الاتحاد السوفياتى ، بدأ بتبييض صفحة اعدى اعداء امتنا العربية : الولايات المتحدة الأمريكية ووضع أوراق الثقة السياسية الكاملة فى يدها ، وبدأ بتزييف مفاهيم السلام والرخاء والاستعمار والصهيونية والتقدم والحضارة وإفراغها من دلالاتها الحقيقية ، بدأ باشاعة روح التسطح والابتذال والتضليل والتعصب والطائفية فى مختلف أجهزة الثقافة والاعلام ، بدأ بالقهر والقمع للحوار الفكرى الديمقراطى ، والابداع الثقافى الجاد ، مستغلا بغير شك الأمية التى لا تزال مستشرية فى مجتمعاتنا ، سواء كانت أمية أبجدية أو فكرية .

نعم كانت الثقافة والأيديولوجية هما المدخل للانتكاس ، المدخل الذى وظفته الأجهزة الساداتية منذ البداية تمهيدا لتمرير الأهداف السياسية والاقتصادية للمخطط الامبريالى الصهيونى بعد ذلك ، على أن هذا المدخل ، مالبث أن أخذ يسعى كى يصبح ركيزة للمخطط نفسه فى مرحلة تنفيذه ، تبريرا له وترسيخا .

إن الأنظمه الرجعية تحكم وتقمع بالأيديولوجية التضليلية ، بقدر ما تحكم بأشكال القمع المباشرة .

والحق أننى أردت أن أقول ببساطة وصراحة ، أن المحنة الثقافية التى تشهدها اليوم فى مصر ، ليست مجرد غزوة صهيونية ثقافية وافدة من الخارج فحسب ، بل هى بنية ثقافية أيديولوجية داخلية ، أفرزتها وتفرزها الهياكل السياسية والاقتصادية الرجعية التابعة السائدة فى مصر اليوم، تكريسا وإعادة إنتاج لهذه الهياكل نفسها، وهذه البنية الثقافية والأيديولوجية المهيمنة هى التى تمهد السبيل لاستقبال الثقافة الإمبريالية والصهيونية بل واستنباتها. والحق، مرة ثانية أننى أردت أن أقول ببساطة وصراحة كذلك أن الخطر الذى يهدد قيم الثقافة العربية التى هى تعبير عن قيم الثورة العربية، لايكمن فحسب فى هذه الغزوة الإمبريالية الصهيونية لمصر، وإنما يكمن كذلك هذا الخطر فى كثير من الأوضاع العربية عامة بما تشكله من

هياكل وأبنية سياسية واقتصادية وثقافية وأيديولوجية تعد صالحة لإفراز واستقبال واستنبات قيم ومفاهيم هذه الغزوة الثقافية الامبريالية الصهيونية « الخارجية ــ الداخلية » . إن الثقافة ــ كما تعرفون ــ ليست قيما ومفاهيم وأذواق وأساليب حياة معلقة فى فراغ بل هى تعبير حى عن أوضاع وهياكل سياسية واقتصادية واجتماعية فضلا عن أنها قوة فاعلة دافعة ومؤكدة ، ومحدّدة لهذه الأوضاع والهياكل نفسها » .

« وليست هناك ثقافة تفرض فرضا من الخارج ، إن لم تجد الأرضية المواتية لها بل المستنبتة لها كذلك . والثقافة هى أداة الوعى بالواقع واداة السيطرة عليه وتوجيهه . ولكن أى وعى ؟ وأى واقع ؟ ولمصلحة من تتم السيطرة ويتم التوجيه ؟ هذه هى القضية .

والقضية هى أننا لن نواجه الثقافة الامبريالية والصهيونية بثقافة تنطق باللغة العربية وتخون فى الوقت نفسه تراث هذه اللغة مضمونا ، وفكرا ، بثقافة تتشدق بشعارات قومية وتقدمية طنانة رنانة تتناقض مع ممارساتها الواقعية ، وإنما نواجه الثقافة الامبريالية والصهيونية بثقافة تنطق بلغة الممارسة الوطنية الديمقراطية الصادقة الحية ، بثقافة تنطق بلغة التراث العربى الاسلامى الأصيل العظيم ، وبكل ما يحتشد به من قيم العقلانية والاستنارة والابداع والخلق وروح النقد والاجتهاد والتجدد ، بثقافة تنطق بلغة التحرر والعدالة والتقدم الاجتماعى والتفتح الانسانى والديمقراطية فى العلاقات والأنظمة والمؤسسات العربية ، بثقافة عربية هى وعى بضرورة الوحدة القومية العربية على أساس من الديمقراطية والتقدم الاجتماعى والعداء الحاسم للامبريالية والصهيونية فكرا وقيما وأساليب حياة ونظم حكم .

هكذا ينبغى أن نواجه الثقافة الامبريالية والصهيونية ، ثقافة التعصب واللاعقلانية والفاشية والاستغلال والقهر والعنصرية والطائفية وروح الأنانية الفردية والاستهلاكية والاستعلاء والعدوانية .

نواجه الثقافة الامبريالية والصهيونية لابمفاهيمها وقيمها كما يمارس أحيانا وإنما بنقيض هذه المفاهيم والقيم . فثقافتنا العربية المعبرة بحق عن أصالتنا القومية وعن ضرورات تحررنا وتجددنا وتقدمنا هى بالضرورة النقيض المباشر لهذه الثقافة الامبريالية والصهيونية . ولهذا فثقافتنا العربية لا يمكن ولا ينبغى أن تكون ثقافة التعصب والجمود واللاعقلانية والطائفية والقمع والاستبداد والاقليمية والعنصرية والاستغلال وختق روح الابداع والتجدد والديمقراطية . ولا يمكن ولا ينبغى أن تكون ثقافة التسطح والتعتيم والتبسيط والابتذال وإشاعة روح الاستهلاك والمتع الرخيصة فضلا عن روح الاستهتار والتخلف واليأس والاستلاب .

إن ثقافتنا العربية التى ينبغى أن نناضل من أجل إشاعتها وتنميتها وتعميقها هى النقيض المباشر لهذه المفاهيم والقيم التى نراها للأسف تبرز وتمارس هنا وهناك فى أوضاع وجوانب مختلفة من امتنا العربية وتكاد أن تصبح الممر والمعبر فالمبرر بعد ذلك للثقافة الإمبريالية والصهيونية بشكل سافر أو مستتر . أن الظاهرة الساداتية مستويات وأشكال متنوعة ومتلونة فاليقظه اليقظة لها والحذر الحذر منها والمواجهة الصارمة الواعية لهزيمتها .. لا فى مصر وحدها بل فى كل وضع عربى يمهد لافرازها واستنباتها .. ولكن كيف نواجه هذه الظاهرة الثقافية الساداتية فى الوطن العربى .. وكيف نستأصلها وكيف نسعى لحماية

وتأصيل وتنمية عروبتنا الثقافية الحقيقية ، الحق أنه لا حماية لعروبتنا الثقافية بل لعروبة الانسان العربى عامة الا بحماية إنسانية الانسان العربى أولا وأساسا وذلك بوقف مختلف أساليب الامتهان الجسدى والمعنوى فضلا عن مختلف أشكال القمع والقهر الفكرى واحترام روح الاجتهاد والنقد والابداع والعقلانية وتوفير وحماية الحوار الديمقراطى البناء بين مختلف القوى والتيارات والاجتهادات السياسية والاجتماعية والثقافية ، الوطنية والتقدمية .

فالقضية المطروحة أمام مؤتمرنا هذا إن تكن قضية ثقافية ، فإنها كذلك كما ذكرت فى البداية غير منفصلة عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والعسكرية عامة أى عن المخطط الامبريالى الصهيونى الشامل ضد الثورة العربية عامة والفلسطينية بوجه خاص . ولهذا فليس يكفى أن نقول لا ... للسادات فالذى يقول لا .. للسادات ويقول نعم لأمريكا ، إنما يقول ألف نعم للسادات وألف نعم للصهيونية .. والأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية هى حقل استنبات للقيم والمفاهيم الثقافية . نعم ... ما أحوج الأمة العربية ، الى استراتيجية سياسية شاملة ، توحد موقفها من الاستقلال الوطنى فكريا وعمليا فى مواجهة الامبريالية والصهيونية . وما أحوج الأمة العربية الى استراتيجية اقتصادية تحقق تكاملا اقتصاديا بين ثروة أراضيها وإنتاجية أبنائها . ودفعا لتطورها المستقل التوحيدى ، وقهرا للتخلف وتصديا للاستغلال والنهب الامبريالى وشركاته المتعددة الجنسية وما أحوج الأمة العربية أخيرا الى استراتيجية ثقافية دعما لهذه الجوانب الاستراتيجية السياسية والاقتصادية والعسكرية وتصديا فعالا إيجابيا للثقافة والأيديولوجية الامبريالية الصهيونية الرجعية .. وما أحوجنا الى التصدى بحسم للأمية ، هذا العار على جبين الثقافة العربية والمثقفين العرب ، وما أحوجنا الى تعميق وعينا النقدى بالتراث العربى الاسلامى العظيم وما أحوجنا الى تنسيق الجهود الثقافية العربية على المستوى القومى العام تنمية وتعميقا للابداع الثقافى عامة على أساس من احترام الاجتهادات المختلفة وتوفيرا لروح الموضوعية والعقلانية والديمقراطية ، أجل ما أحوجنا الى استراتيجية عربية شاملة تكون معركة الثقافة العربية فى مصر فصلا بارزا من فصولها » .

فى ضوء هذه الكلمات القديمة وفى ضوء خبرة مؤتمر دمشق ، اسمحوا لى أن استخلص وأن أوضح بعض المبادىء التى يمكن أن تكون قاعدة لما نقترحه من سياسات ومواقف وإجراءات أو استراتيجية ثقافية عربية فى مواجهة الثقافة الامبريالية الصهيونية الرجعية .

أولا : ليست هناك ثقافة يمكن فرضها من الخارج فرضا ، إذا لم تجد فى البنية السياسية والاقتصادية والأيديولوجية الداخلية ما يتيح استقبالها وتقبلها بل واستنباتها وتوظيفها اجتماعيا . فأثر الثقافة الخارجية لا يثمر الا عبر الحقل الأيديولوجى السائد المعبر عن البنية السياسية والاقتصادية السائدة ، فما كان للفكر الامبريالى الصهيونى أن يكون له صدى مؤثر فى مصر خلال المرحلة الناصرية لا للمواقف السياسية المعادية للامبريالية والصهيونية خلال هذه المرحلة وإنما — أساسا — لطبيعة البنية السياسية — الاقتصادية — الاجتماعية التى كانت

تنمو وتتجذر شيئا فشيئا ، وكانت تنمو معها وتتجذر كذلك ثقافة وطنية ديمقراطية معادية للامبريالية والصهيونية والرجعية عامة .. ومع الانقلاب والانتكاس على هذه البنية خلال المرحلة الساداتية أخذت تنمو بنية سياسية واقتصادية تابعة للامبريالية وتنتعش معها أيديولوجية رجعية دعما للبنية السياسية الاقتصادية الجديدة ، وحقلا لاستقبال واستنبات مفاهيم وقيم الثقافة الصهيونية والامبريالية ، وعلى طول البلاد العربية وعرضها ستجد تلك القيم والمفاهيم منتعشة رائجة حيث يسود الفكر الرجعي الجامد المتخلف معبرا عن أبنية سياسية واجتماعية واقتصادية متخلفة تابعة ، فاذا أردنا بحق أن نتصدّى وأن نواجه الثقافه الامبريالية الصهيونية ، فلنواجهها ولنتصدى لها أولا فى حقل الايديولوجية العربية الرجعية التى تستقدمها بل وتستنبتها كذلك .

ثانيا : نتساءل : ما هى هذه الثقافة أو الأيديولوجية الصهيونية التى ينبغى أن نتصدى لها ؟ حقا إن للصهيونية أيديولوجيتها المستمدة من ميثولوجيتها الدينية حول الشعب المختار وأرض الميعاد والاستعلاء العنصرى الى غير ذلك على أنه ليست هذه الأيديولوجية أساسا هى التى تمثل خطرا على فكرنا وثقافتنا وأيديولوجيتنا عامة ، فليس هدف الصهيونية أن يتبنى الشعب العربى هذه الأيديولوجية الصهيونية ، وليست هناك خشية أن يقتنع الشعب العربى بهذه الأيديولوجية الزائفة وإنما خطر الأيديولوجية الصهيونية على أيديولوجيتنا هو إخفاء هذه الأيديولوجية الصهيونية ، هو تغييبها ، فتصبح اسرائيل مجرد دولة مجاورة يهودية معتدية ، وتصبح معركتنا معها لا معركة ضد استعمار استيطانى يحمل فلسفه قومية شوفينية عنصرية تعبر عن الرأسمالية اليهودية الكبيرة العالمية المندمجة المصالح مع الرأسمالية الاحتكارية العالمية ، وانما مجرد معركة ضد معتدين يهود ! وإذا كان الأمر كذلك فما أسهل ما نكتشف فى النهاية أن اليهود أبناء عمومتنا ، وما أسهل ما نكتشف فى القرآن ما يدعو الى المسالمة لمن يجنح للسلم . وما أسهل أن تتقلص القضية أو تتضخم حول « القدس » رمز الطابع الدينى الذى يتخذه الصراع كما تتخذه المسالمة كذلك ، أما العدوان فما أسهل ما تتكشف له تسويات سلمية تفضى بالضرورة الى تنازلات ، ثم إلى تبادل الاعتراف . والحق أننا لو تأملنا الخطوات التى خطاها السادات منذ زيارة القدس حتى إتفاقيات كامب دافيد ، لوجدنا وراءها هذه الخطوات الفكرية الأيديولوجية التى تتضمن فى جوهرها تغييب الأيديولوجية الصهيونية ، هذا التغييب الذى نتبينه فى خطاب السادات فى الكنيست وفى دعوته إلى لقاء الأديان الثلاثة فى بقعة مقدسة من سيناء يكون الرموز الثلاثة لها هم السادات كارتر بيجن كما نتبينه فى كلمات السادات وتوفيق الحكيم حول « المتحضرين » ويقصد بهم الاسرائيليين، كما نتبينه فى اقتراح الملك الحسن حول اللقاء المثمر بين العبقرية اليهودية التكنولوجية والأموال العربية الى غير ذلك . إن الخطر الأساسى على ثقافتنا وأيديولوجيتنا هو فى تغييب حقيقة الأيديولوجية الصهيونية لا فى تبنيها ، والحق أن الذى يقوم بهذا التغييب ليس الصهاينة فما أكثر ما يتباهون

ويتغنون بصهيونيتهم، إنما الذى يفعل ذلك هى الأنظمة العربية الرجعية عبر صحافتها وأيديولوجيتها ومثقفيها وممارساتها السياسية العملية ، على أنى اذا كنت أحدد أن الخطر الأساسى على ثقافتنا هو تغييب الحقيقة الصهيونية ، فليس معنى هذا أنه ليست هناك أخطار أخرى على ثقافتنا من الثقافة الصهيونية ، على أنها فى معظمها تصدر عن هذا الخطر الأساسى سلبا أو إيجابيا ، كانبهار أو كنقيض أو كرد فعل معاكس فى شكل تعصب دينى أو تعصب قومى أو عنصرية أو طائفية أى صهيونية معكوسة ، الى غير ذلك فضلا عن محاولات طمس الوعى التاريخى العربى وتشويهه .

ولهذا فإن فضح الحقيقة الصهيونية فى غير هوادة ، وفضح محاولات تغييبها من جانب القوى الرجعية العربية ، قضية بالغة الأهمية فى التصدى للثقافة والأيديولوجية الصهيونية وما يصدر عنها من آثار وأخطار أخرى نتيجة لتغييب حقيقتها .

ثالثا : ونتساءل كذلك حول الثقافة الامبريالية ، ما حقيقة الخطورة التى تمثلها والتى ينبغى أن نتصدى لها ؟ طبعا إن الثقافه الامبريالية لا تريد أن تجعل منا امبرياليين كما أن الثقافة الصهيونية لا تريد أن تجعل منا صهيونيين . كلاهما يريد أن يجعل من الثقافة العربية من الفكر العربى والأيديولوجية العربية ، فكرا وثقافة وأيديولوجية تابعة للفكر الامبريالى الصهيونى وذلك بإشاعة مفاهيم وقيم وأذواق وتصورات تحرمه العقلانية ، والاستقلالية والابداعية الذاتية والحس التاريخى والقدرة على السيطرة على واقعه الوطنى وتحقيق ثورته الديمقراطية ووحدته القومية. والامبريالية وخاصة الامبريالية الأمريكية تحقق هذا عبر الحقل الأيديولوجى للفئات والطبقات العشائرية والاقطاعية والبورجوازية المسيطرة فى العالم العربى . إن اشاعة وتعميم الرؤية الأمريكية للحياة هى جزء أساسى من برنامج المعونات السياسية والاقتصادية للبلدان النامية ، فبها تتحقق التبعية الفكرية والثقافية ، دعما وتكريسا للتبعية السياسية والاقتصادية . إن سيادة روح الفردية والمغامرة والعصامية والنخبوية والبرجماتية والنظرة التجزيئية ، واللاعقلانية والوضعية واللاتاريخية فضلا عن النزعة الاستهلاكية والإنبهار بالمظاهر والسطحية والعدوانية هى بعض القيم والمفاهيم التى تقدمها ترسانة الرؤية الأمريكية للحياة عبر أفلامها وإعلامها وكتبها بل عبر نظرياتها السيكلوجية والاجتماعية ، على أنها — كما ذكرت فى البند أولا — لا تفرض فرضا من الخارج ،وإنما تستجيب للاحتياجات الأيديولوجية للأبنية السياسية والاقتصادية السائدة فى البلاد العربية ، بل هى فى كثير من الأحيان تستنبت استنباتا محليا ، أو تدعم الاستنبات المحلى عن طريق إعداد اطارات عربية ثقافية مشحونة بالمنهجية الأمريكية ، وذلك عن طريق البعثات والمعاهد الأمريكية والإرساليات التبشيرية المحلية وبرغم خطورة هذه القيم والمفاهيم والمناهج المعبرة عن الرؤية الأمريكية للحياة وعن الأبنية العربية الرجعية ، فإن الخطر الأساسى على ثقافتنا وأيديولوجيتنا العربية لا ينبع منها فى المحل الأول وإنما من تغييب

حقيقة الامبريالية عامة ، والامبريالية الأمريكية خاصة عن الوجدان العربى ، عن الفكر العربى ، عن السياسات والممارسات العربية .

فالولايات المتحدة الأمريكية لم تعد فى الكتابات والممارسات السياسية لأغلب البلاد العربية ، هى رأس الامبريالية العالمية ، رأس الاحتكارات وشركات السلاح والاستغلال والعدوان ودفع العالم الى حافة هاوية الحرب ، بل هى مجرد الدولة العظمى ، الولايات المتحدة الأمريكية التى فى يدها ٩٩٪ من أوراق مشكلة العدوان والتوسع الاسرائيلى . فلماذا اذن لا نتحالف معها تحالفا استراتيجيا يحقق لنا أهدافنا الوطنية ؟ ولماذا — كدولة عظمى حليفة — لا تقدم لها مصر والسعودية وعمان والصومال والسودان وغيرها قواعد عسكرية أو تسهيلات عسكرية ، ولماذا لا نسلح جيوشنا بأسلحتها ، ولماذا لا نستفيد بخبراتها السياسية والاقتصادية والتعليمية والثقافية فضلا عن النفطية والعسكرية ؟ إنها ليست أسلحة أو خبرات أو قواعد للامبريالية الأمريكية ، لا وإنما لدولة الولايات المتحدة الأمريكية الدولة العظمى .. ثم لماذا لا نسعى لتحييد هذه الدولة العظمى فى صراعنا ضد اسرائيل ، ولماذا لا نتنافس على صداقتها ونكسب ودها أكثر مما تفعل اسرائيل مع هذه الدولة العظمى ، وبهذا لا نسعى الى تحييدها فحسب بل الى اتخاذها وسيلة للضغط على اسرائيل ؟! وهكذا بتغييب الحقيقة الامبريالية للولايات المتحدة فضلا عن بعض البلدان الرأسمالية الأخرى ، كفرنسا وألمانيا الغربية واليابان ، ينفتح باب التبعية الكاملة السياسية والاقتصادية والثقافية للامبريالية العالمية والأمريكية خاصة ، بل تبررّ وتمرّر مواقف التواطؤ التى تقفها الامبريالية العالمية والأمريكية مع اسرائيل . فهذا المنطق الذى يغيّب — الحقيقة الامبريالية كما يغيب الحقيقه الصهيونية ، يسعى لبذر الأوهام حول استقلال إسرائيل عن الولايات المتحدة الأمريكية بل حول الضغوط التى تعانيها الولايات المتحدة الأمريكية من اللوبى اليهودى الأمريكى الموالى لاسرائيل . فلا تكون اسرائيل أداة إمبريالية — بل تصبح الامبريالية الأمريكية أداة لاسرائيل !! ومن تغييب الحقيقة الامبريالية والحقيقة الصهيونية ، يتم تغييب العلاقة العضوية الحميمة الوطيدة بين الصهيونية العالمية والامبريالية العالمية ، أو بين الرأسمالية اليهودية الكبيرة والاحتكارات العالمية تحت قيادة الولايات المتحدة الأمريكية .. حقا هناك تمايز هامشى وجزئى بين اسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية ، ولكن فى إطار تلك العلاقة العضوية الامبريالية العالمية وخلف قيادة وسيطرة الاحتكارات الأمريكية .

إن تغييب الحقيقة الامبريالية للولايات المتحدة الأمريكية أساسا هو الخطر الأساسى الذى تتعرض له ثقافتنا وأيديولوجيتنا . ومن هذا التغييب يسهل استنبات أو استقدام أو تبنى مختلف المفاهيم والقيم والمناهج الأخرى التى تشكل الرؤية والمنهجية الأمريكية للحياة باعتبارها ليست رؤية الامبريالية الأمريكية بل رؤية الحضارة الأمريكية المزدهرة الناجحة !؟

ولهذا فان فضح الحقيقة الامبريالية والأمريكية خاصة وفضح محاولات تغييبها والكشف

الدائم عن وجهها القبيح قضية بالغة الأهمية بل حاسمة فى التصدى للثقافة الامبريالية والصهيونية على السواء وما يصدر عنهما من آثار واخطار .

رابعا : ذكرنا من قبل أن الثقافة الامبريالية الصهيونية لا تفرض فرضا من الخارج وإنما تقبل بل تستنبت فى حقل الأيديولوجية العربية الرجعية المعبرة عن الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية الرجعية ، وأن هذا يتم أساسا لا بتبنى الثقافة الامبريالية والصهيونية وإنما بتغييب الحقيقه الامبريالية والصهيونية بشكل مباشر ، ولهذا فانه من الصعب أن نتبين التبعية الثقافية والأيديولوجية بشكل مباشر كذلك . والحقيقة أنها ليست تبعية ثقافية وأيديولوجية مباشرة بقدر ما هى تعبير عن الأبنية السياسية والاقتصادية السائدة أى أنها إيديولوجية الطبقات الرجعية السائدة التى تكرسها وتدعمها وتعيد إنتاجها باستمرار محتفظة فى الوقت ذاته بخصوصية توهم استقلالها وتميزها الأيديولوجى عن الصهيونية والامبريالية والفكر الغربى عامة . والرجعية العربية ليست فئة متجانسة بل تتراوح بين فئات عشائرية وقبلية وبقايا اقطاعية ورأسمالية ريعية وبورجوازية طفيلية وبورجوازية زراعية وبورجوازية كبيرة محلية الى غير ذلك . ولهذا تتراوح وتختلف كذلك التوجهات الفكرية والايديولوجية عامة ، من حيث المستوى والدلالة وبحسب الملابسات البنيوية الخاصة فى هذا البلد العربى أو ذاك . على أنه إذا كانت البورجوازية الأوروبية الكبيرة تلعب لعبة الليبرالية والديمقراطية الشكلية التى انتزعت منها عبر نضال ديمقراطى طويل وشاق إخفاء لحقيقة النظام الاستعمارى والاستغلالى والتسلط الطبقى التى تستند اليه فان الرجعية العربية على اختلاف وتنوع أشكالها ومستوياتها تلعب أساساً لعبة التعصب الدينى ، والتعصب القومى والطائفية ، أو بهم جميعا فى كثير من الأحيان لاخفاء التسلط الطبقى والقمع والاستبداد والتبعية ولتمييع الصراعات الاجتماعية والوطنية . فمن المنطلق الدينى يصبح العدو الرئيسى ليس هو المستغل وليس هو المستعمر الامبريالى وليس هو الصهيونية ، وليس هو العنصرية إنما هو الملحد ، الكافر ، الزنديق . وهكذا تنقسم خريطة المجتمع وخريطة العالم الى مؤمنين وكفار ، ويصبح الاتحاد السوفيتى أخطر علينا وعلى ثقافتنا من الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل الصهيونية ويصبح الماركسيون العرب أخطر عليهم من الذين يتاجرون بأقوات الشعوب العربية ويبددون ثرواتها ويبيعون استقلالها بأبخس الأثمان . لست هنا أتحدث عن الدين فى ذاته وإنما عن الدين موظفا توظيفا أيديولوجيا لتكريس أوضاع التخلف والاستقلال وعلاقات التبعية . لعلنا لا ننسى رسالة الملك عبد العزيز آل سعود إلى الأمير عبد الله لمحاولة إجهاض ثورة ١٩٣٦ فى فلسطين باسم الاتصال بالانجليز بحثا عن تسوية . ولعلنا لا ننسى أن الرجعية العربية هى التى ساعدت بما أثارته وغزته من قلاقل طائفية على إقامة إسرائيل بما دفعت اليها من اليهود العرب الذين يشكلون ما يقرب من ٦٠٪ من سكانها . ولنترك هذا التاريخ القديم المرير ، ولنقرأ بضع صفحات من التاريخ المعاصر نقرؤها فى هذه الجريدة اليومية العالمية السعودية التى تصدر فى لندن باسم « الشرق الأوسط » .

ففى عدد من أعداد الشرق الأوسط هو عدد الثلاثاء ٢٣ مارس ١٩٨٢ على سبيل المثال وفى الصفحة الثانية وفى برواز تحت عنوان « شيخ الأزهر » مساع للتوفيق بين مصر والعرب ، تنقل الجريدة عن مجلة « مايو » المصرية حديثا مع الشيخ جاد الحق شيخ الأزهر الجديد وتورد من الحديث الفقرة التالية « وسؤاله عما اذا كانت معاهدة السلام المصرية الاسرائيلية قد أتت بثمارها المرجوة فى مجال السلم من وجهة نظر الأزهر البحتة . أجاب « لاشك فى أننا قد جنينا آثار هذه المعاهدة » فسيناء العربية المسلمة قد آلت الى مصر فبعد أيام قليلة تعود إلينا وهذا كسب عظيم بلا شك ما كان يمكن أن يحصل الا بالسلام الذى سلكته مصر والا بالكلمة السليمة التى قالها الأزهر مؤيدا بها سلوك الدولة فى ذلك » إن شيخ الأزهر الجديد يتغافل عن أن سيناء العربية المسلمة لن تعود الى مصر متحررة بعد أيام قليلة ، بل ستحتلها بل أخذت تحتلها قوات الانتشار والتدخل السريع الأمريكية فضلا عن قوات غربية أخرى وسوف تعود منقوصة السيادة ، وستكون عودتها وسيلة لعزل مصر عن البلاد العربية بل تكريسا لتبعيتها وينسى أو يتناسى شيخ الأزهر الجديد أن مشايخ الأزهر أيام جمال عبد الناصر كانوا قد أصدروا فتوى اعتبروا فيها الصلح مع اسرائيل خروجا على الدين . على أن هذا ليس هو ما أردنا بيانه ، وإنما أردنا أن نبين كيف أن هذه الجريدة السعودية عندما تنقل هذا الحديث الذى يبارك اتفاقية كامب دافيد فانها لا تفعل ذلك من قبيل نشر خبر وانما من قبيل الترويج لرأى وان اتخذ هذا الترويج طابعا حياديافى ظاهره .. كنت أتمنى لولا ضيق المجال أن أقف طويلا مع هذه الجريدة السعودية اليومية التى تتصدرها عبارة « بسم الله الرحمن الرحيم » والتى تعبر تعبيرا بالغ الذكاء والحنكة عن توظيف الدين توظيفا تطمس به كل معالم صراعاتنا الاجتماعية والوطنية والقومية والتى لن تجد فيها غير عداء ثابت للاتحاد السوفيتى والبلاد الاشتراكية وتبييض متصل بل تلميع لوجه الامبريالية الأمريكية وتمييع لصراعنا ضد الصهيونية ودفاع عن الرجعية العربية ، وتهجم على القوى الوطنية والتقدمية العربية . إنها نموذج فذ لتوظيف الدين لخدمة الفكر الرجعى وتزويق التبعية للامبريالية والصهيونية . أليس الذين يمولون هذه الجريدة هم أنفسهم الذين يحلون أزمات البلاد الرأسمالية بترك أرصدتهم فى بنوكها ويعاقبون البلاد الوطنية النامية المنتجة للنفط بإغراق الأسواق بالنفط وخفض ثمنه ويقيمون حلفا عسكريا استراتيجيا مع الامبريالية الأمريكية ويجعلون من بلادهم « المقدسة » قاعدة عسكرية عدوانية أمريكية ضد حركات التحرر الوطنى العربية والأفريقية ؟ ثم يأتى وياللخزى من يقول ذات يوم مثل محمد حسنين هيكل أننا فى الحقبة السعودية ، وان مالم تستطع أن تحققه الثورة سوف تحققه الثروة ؟! إن الثروة التى تنهبها العائلة السعودية لا تحقق الا الثورة المضادة .

ومن منطلق التعصب القومى تُضرب الديمقراطية وتضطهد الأقليات وتصفى النضالات الطبقية والوطنية أو تحرف عن اتجاهاتها الموضوعية وتسود المثالية اللاعقلانية والرطانات المجردة المنبعجة الخالية من الحقائق العينية الملموسة وتفرض أشكالاً مبتسرة علوية من الوحدات

القومية التى سرعان ما تنتكس وينتعش العداء للماركسية ولأحزابها الشيوعية باسم الخصوصية القومية ، وتوضع البلاد الاشتراكية والبلاد الرأسمالية على مستوى واحد من حيث التقييم الفكرى والسياسى . على أن هذا لا يكون الا فى الأيديولوجية المعلنة ، أما فى الأيديولوجية العملية فالتعامل أساسا مع البلاد الرأسمالية والممارسات السياسية تخدم موضوعيا فى النهاية المخططات الامبريالية والصهيونية .

ويندمج التعصب الدينى والتعصب القومى لتشكيل ظاهرة الطائفية وهى عنصرية فى حقيقتها تسعى بمظهرها الدينى والقومى الى إخفاء حقيقتها العنصرية بل الفاشية والى محاولة إخفاء علاقاتها الحميمة بالأنظمة العربية ذات التوجهات الدينية المتعصبة أو القومية المتعصبة فضلا عن محاولة إخفاء علاقاتها العضوية مع الصهيونية والامبريالية .

وهكذا يتبين لنا أنه من منطلق التعصب الدينى ، والتعصب القومى ، والطائفية تحقق الصهيونية والامبريالية أهدافها السياسية والاقتصادية بل والثقافية كذلك فليست أهدافها الثقافية هى أن تتبنى شعوب الأمة العربية الأيديولوجية الصهيونية والامبريالية ، وإنما أن تنتعش أيديولوجية **ذات خصوصية محلية مظهرية يتحقق بها تكريس وإعادة إنتاج التبعية البنيوية للامبريالية الصهيونية على المستوى الأيديولوجى بما يكرس ويعيد إنتاج التبعية البنيوية على المستوى السياسى والاقتصادى والاجتماعى .**

ولهذا فان النضال الفكرى ضد التعصب الدينى والتعصب القومى والطائفية وضد الفكر الرجعى عامة ضرورة حاسمة كذلك فى التصدى للثقافة الامبريالية والصهيونية . إن الاستنارة والعقلانية الدينية والنهج الديمقراطى الذى يحترم التنوع والاختلاف فى إطار الوحدة القومية هما سلاحان بغير شك من أسلحة النضال ضد تلك الثقافة الامبريالية الصهيونية .

خامسا : إن المعركة الثقافية والفكرية عامة ليست معركة بين أفكار وقيم مجردة أى ليست مجرد معركة نظرية بين أيديولوجيتين متعارضتين معلقتين فى الهواء ، وإنما هى معركة تتم وينبغى أن تتم فى حقل التجسيد العينى الملموس للأيديولوجية أى فى أشكال السياسات والممارسات القانونية والاقتصادية والديمقراطية والتعليمية والفكرية والسياسية فضلا عن الثقافية . ان كل معركة ضد فكر قانونى متخلف جامد غير ديمقراطى ، ضد فكر اقتصادى يفضى الى التبعية ، ضد فكر سياسى يسوى بين الحلفاء والأعداء ويشيع مفهوما للسلام هو فى حقيقته استسلام ، ضد فكر ثقافى يتسم باللاعقلانية اللاتاريخية هو جزء من المعركة ضد الثقافة الامبريالية الصهيونية .

على أن الفكر والثقافة لا تتجسد فى سياسات وممارسات فحسب بل فى أجهزة وأبنية سياسية كذلك فالفكر الامبريالى يتجسد فى مؤسسات وجامعات وشركات وقواعد عسكرية ومشروعات اقتصادية وبنوك . والصهيونية لا تتجسد فحسب فى مختلف مؤسسات الاقتصاد

والثقافة والإعلام على المستوى العالمى بل تتجسد كذلك فى دولة سياسية هى إسرائيل . والفكر الرجعى يتجسد كذلك فى سلطة سياسية لدول عربية بعينها تستخدم كل أجهزتها الأيديولوجية لدعم وتكريس سلطتها ، ولهذا فان الصراع ضد الثقافة المعادية لثقافتنا الوطنية والديمقراطية العربية يرتبط إرتباطا وثيقا بالصراع السياسى ضد الامبريالية والصهيونية والرجعية العربية .

ولن تكتمل مواجهتنا للثقافة الامبريالية الصهيونية الرجعية الا عبر النضال السياسى ضد الأشكال التجسيدية للسلطة الصهيونية والسلطات الرجعية العربية ، والمراكز والقواعد والهيئات المعبرة عن المصالح الامبريالية فى بلادنا العربية ، إن المعركة الثقافية ليست مجرد معركة ثقافية نظرية ، وليست مجرد مواكبة أو موازاة للمعركة السياسية وإنما هى فى الجوهر معركة سياسية تستهدف إسقاط الأنظمة الرجعية التى هى حصون دفاع وحقول استنبات للفكر الرجعى الخادم للمصالح الامبريالية الصهيونية .

إن ثقافتنا ينبغى أن تكون سلاحا ثوريا فى يد النضال السياسى تحقيقا لأهدافه فى إسقاط النظم العربية الرجعية ، وإقامة النظم الوطنية الديمقراطية كشرط لتحقيق ثورة ثقافية نقتلع بها جذور الهياكل والأبنية الثقافية الرجعية التابعة للامبريالية والصهيونية .

سادسا : إن المعركة الثقافية الفعالة ليست مجرد معركة نخبة متعاليه بل هى معركة كل الجماهير الشعبية ولن يتوفر لها النجاح الا بمقدار اتساعها وتعمقها الجماهيريين ومشاركة الجماهير فيها مشاركة وعى وأخذ وعطاء . ولا شك أن الحرص على البعد السياسى للمعركة الثقافية كفيل بتحقيق ذلك .

سابعا : إن الفكر الصهيونى فى الممارسة لا يقتصر على العداء لثورتنا العربية كجزء من المخطط الامبريالى العالمى ، وإنما يشارك هذا المخطط فى محاولة حرف وتخريب الحركات الوطنية والتحررية فى العالم ، فضلا عن محاولة تخريب الأنظمة الاشتراكية من الداخل وتشويه تجاربها فى الخارج . ولست مغالياً إن قلت أن الفكرة الصهيونية تدرك أن النقيض المباشر والعدو الأساسى لها هو الفكر الاشتراكى العلمى هو الماركسية وهو المجتمعات الاشتراكية التى تزداد تعمقا واتساعا يوما بعد يوم . فالفكر الاشتراكى العلمى أى الماركسية تحديداً لا يرى حلا لقضية اليهود واليهودية إلا فى الاندماج فى مجتمعاتهم فضلا عن أنها النقيض المباشر للرأسمالية الاحتكارية والامبريالية التى هى الجذر الطبقى والسند العالمى للصهيونية . والصهيونية تدرك أن الهزيمة العالمية للامبريالية ، والانتصار العالمى للاشتراكية هو مقبرتها النهائية .

وهذا مما يفرض أن تكون معركتنا ضد الصهيونية فضلا عن الامبريالية جزءا عضويا من

المعركة العالمية التى تخوضها البلاد الوطنية المتحررة والطبقات العاملة فى البلاد الرأسمالية والمنظومة الاشتراكية ضد عدونا المشترك .

ثامنا : النقطة الأخيرة التى نستخلصها من كل ما سبق هى أنه لا سبيل الى مواجهة حقيقية حاسمة للفكر الامبريالى الصهيونى الرجعى بالاقتصار على برنامج إجرائى ، رغم أهمية وضع برنامج اجرائى وأهمية خلق أدواته التنفيذية للمقاومة وإنما المهم بل الضرورى أن يتم ذلك استخلاصا من استراتيجية ثقافية ذات رؤية شاملة مستندة الى استراتيجية سياسية شاملة بكل ما يعنيه هذا الشمول من أبعاد اقتصادية وعسكرية واجتماعية وتعليمية وإعلامية وعلمية وتكنولوجية .

قد تكون السطور السابقة صالحة لوضع بعض الأسس المبدئية لهذه الاستراتيجية الثقافية ، وأن كان من الأفضل منهجيا ، أن تنبثق من استراتيجية سياسية أشمل ، ولكن يبقى كذلك أن تترجم هذه الأسس المبدئية الى أهداف وواجبات محددة تمهد للوصول الى برنامج عمل وأدوات تنفيذ وخطة زمنية ذات مراحل . ولا شك أن مهمه كهذه لا تقع على عاتق فرد أو جماعة بل تستوجب التحديد والتخطيط والتنسيق والتنفيذ عبر هيئات ومؤسسات واتحادات ودور نشر . على أننى أحب أن أقول فى النهاية أننا ينبغى أن نعترف بموضوعية وأمانة وتواضع أننا لا نبدأ من نقطة الصفر ، لا نبدأ من فراغ ، لا نبدأ أمرا غير مسبوق . فما أكثر مما فى وطننا العربى فى مشرقه ومغربه من جهود جادة لامعة فى مختلف الجوانب الثقافية ، تأكيدا للابداع الفكرى الوطنى الديمقراطى التقدمى العقلانى وتصديا للفكر الصهيونى الامبريالى الرجعى بل ما أجدرنا أن نحيى مراكز ودور أجهزة نشر عربية عامة وفلسطينية خاصة من أجل ما تقدمه من خدمات ثقافية تنويرية وتثويرية بل ما أجدرنا أن ندرك بعمق أن كل نضال سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى أو عسكرى وأن كل استشهاد فى المعركة بيننا وبين الرجعية العربية والاحتلال الصهيونى والتبعية الامبريالية وأشكالها المختلفة إنما هو فى الوقت نفسه نضال أعمق ما يكون النضال ضد الثقافة التى تفرزها وتستنبتها وتسعى لفرضها هذه الأفعى ذات الرؤوس الثلاث .



الغـــزو الثقـــافى والتخطيـــط المستقبلى (١) للثقـــافـــة العربيـــة

هذه هي المرة الثالثة خلال العامين الماضيين ، التي يتاح لي أن أشارك في معالجة موضوع الغزو الثقافي ، كانت المرة الأولى في مؤتمر العرب المسئولين عن الشئون الثقافية الذي انعقد في دمشق في يونيه ١٩٨٠ ، وكانت المرة الثانية في تونس في أبريل ١٩٨٢ في ندوة عقدها مؤتمر الشعب العربي هناك . على أنه اذا كان هذا اللقاءان قد اقتصرا — وخاصة الأول — على المواجهة المباشرة للغزو الثقافي الصهيوني . فإن لقاءنا هذا يتطلع الى مواجهة الغزو الثقافي عامة مواجهة تستند الى تخطيط ثقافي طويل المدى ، على أن القضية في هذه الملتقيات الثلاثة قضية واحدة .

(١) بحث قدم إلى لجنة التخطيط الشامل للثقافة العربية — بالكويت فى آذار (مارس) ١٩٨٣ .

وهذا وحتى لأضطر الى أن أكرر ما سبق أن تناولته في الملتقيين السابقين ، سوف أكتفي بأن أرفق هذه الدراسة الحالية بالدراسة التي قدمتها في ندوة تونس بعنوان « مساهمة في التمهيد لوضع مشروع استراتيجية ثقافة عربية » والتي تتضمن في الوقت نفسه بعض العناصر الأساسية من الدراسة التي قدمتها في لقاء دمشق ، وإني لأعد تلك الدراسة جزءا متمما لهذه الدراسة الحالية .

ولكن ما أشد المحاذير والمحظورات في هذه الدراسة الحالية ؟! وما أكثر الإشكاليات التي تواجهها . ذلك أننا لسنا بصدد الانتهاء الى توصيات سياسية واتخاذ إجراءات عملية مباشرة كما كان الشأن في اللقاءين السابقين ، وإنما نحن بصدد دراسة موضوعية يتأسس عليها تخطيط مستقبلي لثقافتنا العربية . وهذا ما يثير منذ البداية طائفة من الأسئلة الإشكالية : ما المقصود بالغزو الثقافي ؟ هل التبنّي لفكر غير الفكر السائد في بلادنا العربية ، دينيا كان أو قوميا ، يدخل في باب الغزو ؟ ثم هل هناك ثقافة عربية واحدة وإن تنوعت تعابيرها ومظاهرها ؟ أم هي ثقافات مختلفة متعارضة فكريا رغم صفتها العربية التي تشملها جميعا ؟ ثم هذا التخطيط المستقبلي للثقافة العربية ... أي تخطيط ممكن في إطار أمة عربية تختلف بل تتعارض أنظمتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية . ثم أي مستقبل نريده لهذا التخطيط الثقافي . فالتخطيط الثقافي مرتبط بالضرورة بالتخطيط السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، فأي اتجاه سيتوجه إليه التخطيط في كل هذه المجالات . هل هو تخطيط مستقبلي لمجتمع رأسمالي ، أم لمجتمع اشتراكي ، أم هو مجرد تنمية لواقع العلاقات الانتاجية العربية السائدة في أغلب بلادنا العربية التي هي خليط من بقايا عشائرية وقبلية وإقطاعية ورأسمالية ريعية وطفيلية تابعة متخلفة ، أي ستكون بهذا مجرد تنمية للتبعية والتخلف ؟! ثم قبل هذا كله ، كيف نستطيع أن نتصدى لتخطيط مستقبلي للثقافة العربية دون أن يكون لدينا مسح كامل دقيق للأوضاع الثقافية الراهنة في كل بلد عربي ، وعلى مستوى الأمة العربية عامة ، في إطار حقائق عن السياسات الثقافية في أغلب البلاد العربية ، حقا هناك الكراسات التي نشرتها اليونسكو عن السياسات الثقافية العربية ، على أنها في الحقيقة مجرد تقارير رسمية عن مشروعات في الأغلب . وليس ثمة دراسة مطروحة أمامنا نتبين منها تضاريس الإشكالية الثقافية في واقعنا العربي الراهن ، فضلا عما أشرنا إليه من غموض الرؤية المستقبلية العربية السياسية والاقتصادية والاجتماعية — لا الثقافية فحسب — في منظور التخطيط العام . وقد نستطيع أن نصل إلى برنامج حد أدنى من التكامل الاقتصادي رغم الاختلافات في الأبنية والتوجهات الاقتصادية ، وإلى تخطيط تعليمي في بعض مواد الدراسة وبعض الشهادات الدراسية العامة ، أما أن نصل الى تخطيط مستقبلي لثقافتنا العربية في إطار هذا الاختلاف والخلاف السياسي والاقتصادي والاجتماعي والأيديولوجي ، فأمر بالغ الصعوبة إن لم يكن مستحيلا . نعم قد نستطيع أن نصل الى الاتفاق حول نص يزخر بتوجهات ومبادىء وبرامج ثقافية عامة ، نراعي فيها عدم المساس بالخلافات وعدم التعرض لتضاريس الاختلافات البنيوية بين البلاد العربية . على أن هذا لن يفضي بنا في الحقيقة إلا الى خطة مسحاء لن يتحرك بها واقعنا الثقافي الراهن . وإذا تحرك فإلى تكريس وإعادة انتاج هذا الواقع الراهن . وقد يتساءل البعض قائلا :

« اليونسكو » يواجه نفس الإشكالية ويعالجها . إنه يمثل عالما من دول وأنظمة متعارضة ورغم هذا يصوغ خطة ثقافية عالمية واحدة ، ويسعى لتحقيقها . هذا صحيح ولكن « اليونسكو » يسعى الى تخطيط تنسيقي بين ثقافات قومية مختلفة ، أما نحن فنسعى الى تخطيط ثقافة قومية عربية واحدة ، لا مجرد تنسيق بين اتجاهات ثقافية قومية مختلفة . وفضلا عن هذا ، فان « اليونسكو » يتبنى سياسات ثقافية تتصادم مع سياسات ثقافية أخرى لبعض الدول الأعضاء ، فهل نستطيع نحن كذلك أن نخطط لهدف ثقافي مستقبلي لا يعيد إنتاج الأبنية الثقافية السائدة التي تتسم بالتبعية والتخلف ، بل يصادمها ويستبدل بها أبنية ثقافية جديدة تتجاوز هذه التبعية وهذا التخلف ؟! .

ما أردت أن أكون متزمتا ، وإنما حرصت على الصدق والصراحة والموضوعية : على أني أتساءل رغم هذا كله : ألا يمكن للقائنا هذا أن يحقق . على الأقل أمرين :

أولا : وضوحا وتحديدا لبعض — ولا أقول اتفاقا حول — المفاهيم الأساسية في مجال العمل الثقافي ؟ .

ثانيا : تحديدا لعناصر أو محاور برنامج عمل ثقافي عربي مشترك — ولا أقول تخطيطا مستقبليا للثقافة العربية — لتحقيق بعض المنجزات والمؤسسات والمهام الثقافية العامة ، دون أوهام طمس أو تمييع للخلافات الفكرية ؟ .

وفي تقديري أنه رغم ما يكتنف هذين الأمرين من صعوبات كذلك ، فانه من الممكن القيام بهما . وفي إطار هذين الأمرين سوف تقتصر مساهمتي في هذا اللقاء .

أولا : توضيحا وتحديدا لبعض المفاهيم

تكاد كل المفردات والعبارات الواردة في عنوان هذه الدراسة في حاجة الى توضيح : الغزو الثقافي ، الثقافة ، التخطيط المستقبلي ، الثقافة العربية . إن أكثر المفاهيم تداولا هي أكثرها حاجة الى التوضيح والتحديد . ذلك أن التداول والاستعمال اليومي يفقد الكلمات أحيانا دلالتها الموضوعية المحددة ، ويحمّلها بدلالات أيديولوجية مختلفة . ومن يدري لعل التوضيح الذي أقوم به أن يكون إضافة أيديولوجية جديدة تزيد الأمر تعقيدا . على أني أرجو صادقا أن أكون في محاولتي التوضيحية موضوعيا .

(١ — ١) لنبدأ أولا بتعبير الغزو الثقافي . إنه تعبير صحيح . ولكنه حق ، ما أكثر ما أريد به باطل . وهو يتلاقى في هذا الأمر مع تعبير آخر أكثر تداولا هو تعبير الأفكار المستوردة . فالتعبيران يستخدمان — في أغلب الأحيان — ضد الفكر الماركسي أساسا . ولكن ما أكثر ما يتهم كل فكر علمي عقلاني يختلف مع الفكر السلطوي السائد بأنه فكر مستورد وبأنه غزو ثقافي معاد لتراثنا وأصالتنا . وما أكثر ما يتهم كل فكر غربي ، وخاصة إذا كان يمس الأوضاع الاجتماعية والقيم الأخلاقية

والدينية السائدة بأنه غزو ثقافي غربي . ولهذا فما أحوجنا الى أن نحدد معنى الغزو الثقافي . فلنتأمل الأمر تأملا سريعا في منظوره التاريخي . إن في تراثنا العربي الاسلامي تفاعلا وتلاقحا مع ثقافات متعددة مثل الثقافة اليونانية والفارسية والهندية . ولقد أفضى هذا التفاعل والتلاقح الى ازدهار تيارات وممارسات فكرية وسياسية وأدبية ولغوية وعلمية وإدارية وتنظيمية تشكل تراثنا العربي الاسلامي في القرون الأربعة الهجرية الأولى ، هذا التراث الذي نعتزّ به ونعده بعدا تاريخيا عميقا من أبعاد أصالتنا الثقافية الراهنة ، هل يعد هذا التفاعل والتلاقح غزوا ثقافيا يونانيا أو فارسيا أو هنديا لثقافتنا العربية الاسلامية ؟ ما أكثر ما تكون الاجابة بلا ، تأسيسا على أن بنية الواقع العربي الاسلامي آنذاك كانت البنية الأقوى ، فلم تفرض عليها هذه الثقافات فرضا ، بل هي التي تمثلت هذه الثقافات وأضافت اليها ووظفتها لمصلحتها . وهذا صحيح . على أن هناك من المفكرين والعلماء القدامى والمحدثين من يقول بغير هذا ، ويرى أن تلك الثقافات الأجنبية غريبة عن ثقافتنا وأنها أساءت الى هذه الثقافة ، أي أنها بتعبيرنا العصري غزو ثقافي دخيل على ديننا وتراثنا بل هناك من يكفر الآخذين بهذه الثقافة . لعلنا نذكر رفض ابن تيمية لمنطق أرسطو ، وفتوى ابن الصلاح في أن « من تمنطق فقد تزندق » ، ولا أشير الى الغزالي فى « تهافت الفلاسفة » فقد أتُّهم هو نفسه بالمروق لاستعانته ودفاعه عن المنطق الأرسطي . وفي عصرنا الراهن نجد من يعدون الفارابي وابن سينا وابن رشد دخلاء على ثقافتنا وليسوا من فلاسفة الإسلام . لأنهم — في نظرهم — مجرد نقلة عن فلاسفة اليونان ، ولهذا تكاد تقتصر الفلسفة الإسلامية — عند أصحاب هذا الرأي — على علم الكلام وأصول الفقه (راجع كتابات الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور على سامي النشار) . وهكذا باسم التصدي للغزو الثقافي والفكر المستورد يمكن أن يسلخ من تراث الفكر العربي الإسلامي بعض من أبرز أعلامه وشوامخه .

ولكن لعل موقف ابن تيمية أن يكون موقفا إيجابيا رغم تزمته . ذلك أنه لم يرفض المنطق الأرسطي رفضا متعاليا أجوف ، بل قدم بديلا منطقيا عنه ، لم يستطع به أن يدحض منطق أرسطو ولكنه استطاع أن يثير به إشكالات منطقية جادة أضافت الى الفكر المنطقى نسقا منطقيا آخر ينتسب الى ما يصطلح على تسميته بالنزعة الإسمية . والحق أن موقف ابن تيمية كان نابعا من محاولته الدفاع عن الهوية الاسلامية فى القرن السابع والثامن الهجريين فى مواجهة غزو التتار من الشرق والصليبيين من الغرب وصراعات الحكام داخل البلاد العربية الإسلامية آنذاك . وكانت سلفيته المتزمتة تمسكا بمعيار ثابت فى مواجهة هذه الغزوات والتشققات . ولعل فى عصرنا بعض ما يشابه عصر ابن تيمية . وما أكثر من يقفون فى عصرنا ومن عصرنا مقلدين موقف ابن تيمية المتزمت تقليدا جامدا ، وان افتقروا الى إيجابيته الابداعية . فالذى لا شك فيه أنه منذ أواخر القرن الثامن عشر قد أخذت تتبلور فى بلادنا العربية ، وخاصة فى مصر وبلاد الشام ، قوى اجتماعية جديدة متطلعة الى التحرر — على نحو أو آخر — من السيطرة العثمانية ، والى بناء كيان قومى عربى متميز . وقبل أن تستكمل هذه النهضة القومية طريقها السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى ، وثب عليها المستعمر الأوروبى الغربى ، فأجهض نهضتها وأوقف نموها المستقل واستتبعها لسيطرته فارضا عليها التبعية لبنيته السياسية والاقتصادية . وكان من الطبيعى

استكمالا وترسيخا لهذا الاستتباع السياسى والاقتصادى أن يحرص على استتباعها ثقافيا كذلك . على أن هذا الاستتباع الثقافي لا يتم بمجرد الفرض أو التأثير من الخارج ، وأنها تستنبته وتفرزه كذلك البنى والهياكل السياسية والاقتصادية الداخلية التابعة . وهكذا نستطيع القول بأنه قد تحقق غزو ثقافى بنيوى فى مختلف المجالات التنظيمية والانتاجية والفكرية والقيمية لا فى المشرق العربى وحده ، وانما فى البلاد العربية كافة بمستوى أو بآخر . ولكن ... وهنا يثار السؤال الاشكالى هل معنى هذا — كما يقول بعض المفكرين — أن كل أفكار عصر النهضة خاصة هى مجرد تجسيد وتعبير عن هذا الغزو الرأسمالى الغربى الخارجى — الداخلى — فى آن واحد ؟ والحق ، أن هذا القول ، أقل ما يقال فيه أنه تبسيطى للغاية ، لا فيما يتعلق بالمجال الثقافى فحسب بل بالمجالين السياسى والاقتصادى كذلك . ذلك أنه يغفل الصراعات والتناقضات وأشكال التصدى والتحدى والمقاومة والاجتهاد المستقل والاختلاف والتمايز والاستيعاب النقدى التى بذلتها قوى عربية — اجتماعية فى هذه المجالات جميعا أيا ما كانت حدودها ومستوياتها ، عميقة أو هامشية . وفضلا عن هذا ، فان هذا القول يغفل الملابسات الموضوعية لهذا العصر ، ويسقط عليها نظرة قومية شوفينية لا تاريخية ، أو نظرة دينية متزمتة . حقا ، إن الموقف فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين ، يختلف عن الموقف فى القرنين السابع والثامن الهجريين . فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان التخلف السياسى والاقتصادى والثقافى يرين على مختلف الأوضاع فى البلاد العربية . وكانت الثقافة الليبرالية الرأسمالية الغربية هى الثقافة الأقوى والأكثر تقدما والأكثر حيوية وإنتاجا وإبداعا . ولكنها كنت فى الوقت نفسه ، غير بعيدة عن — بل تتطلع اليها — إرهاصات جنينية لبورجوازيات عربية كانت تجد فى هذه الثقافة العقلانية الليبرالية قيما فكرية إيجابية جديدة هى فى بعض جوانبها امتداد لتراثها العربي الاسلامى القديم فى مرحلة انطلاقه الانتاجى والتجارى والابداعى قبل أن تجهضه غزوات التتار والصليبيين والتمزقات الداخلية ، وفضلا عن هذا ، فقد كان العصر كله عصر تنمية رأسمالية ، أى عصر ثورة بورجوازية ديمقراطية تخرج العالم كله من مستويات التخلف الاجتماعى عامة ، سواء كانت إقطاعا غربيا ، أو اقطاعا شرقيا أو نمطا أسيويا للانتاج أو قبلية أو عشائرية . فلأول مرة يصبح العالم كله معرّضا ومؤهلا للتوحد فى اطار نظام اقتصادى شامل ، متقدم بغير شك عن الأنظمة السابقة هو النظام الرأسمالى . وما كان هناك تاريخيا إمكانية لطريق آخر غير طريق التنمية الرأسمالية ، طريق الثورة البورجوازية الديمقراطية . وكانت البورجوازيات الغربية أسبق الى امتلاك ناصية هذه اللحظة التاريخية ، فأخذت تشكل وتهيكل الواقع العالمى لمصلحتها وتسعى للهيمنة الشاملة عليه (مجتمع شرقي واحد استطاع أن يمتلك كذلك ناصية هذه اللحظة هو اليابان) . على أن هناك أمرين لا بد من أخذهما فى الاعتبار حتى يتكامل وعينا بهذا الواقع الجديد :

أولا : أن هذه البرجوازية الغربية كانت تمثل وجهين : وجه التسلط والهيمنة الرأسمالية التى أصبحت بعد ذلك تسلطا وهيمنة امبريالية تقوم بأبشع عمليات النهب والاستغلال والقهر بل والابادة كذلك ضد شعوب البلدان المتخلفة عنها . أما الوجه الثانى فهو وجه الثورة البورجوازية الديمقراطية التى لم تكن تعبر عن خبرة أوروبية غربية فحسب . بل كانت تحمل كذلك رايات إنسانية عامة هى رايات

الحرية والاخاء والمساواة والديمقراطية والعقلانية ، كما كانت تقدم منجزات فكرية وتكنولوجية ذات قيمة تغييرية وتثويرية . وفضلا عن هذا ، ففى قلب هذه البورجوازية الغربية أخذت تحتدم الصراعات والتناقضات الطبقية على المستوى السياسى والاقتصادى والفكرى . ذلك أن النهب والاستغلال والقهر الذى تمارسه الرأسمالية خارج بلادها قد أخذت تمارسه كذلك داخل بلادها . وهكذا برزت فى إطار التجربة الرأسمالية الغربية خبرات فكرية وعملية نقيضة للخبرة الرأسمالية ، هى الخبرة الاشتراكية التى لا يمكن أن توضع على نفس مستوى الخبرة الرأسمالية بتوحيدها تحت اسم عام هو «الثقافة الغربية» !! .

ثانيا : أن المثقف العربى عندما أخذ يتطلع الى الثقافة الغربية لم يكن خالى الوفاض تماما من خبرات فكرية وسياسية وقيمية وتجارية وإنتاجية قريبة — بشكل أو بآخر — من خبرات تلك الثقافة الغربية . فعندما سافر الطهطاوى الى باريس مثلا كان مشحونا بثقافة القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر فى مصر التى أخذت تزدهر فيها قيم ومبادىء عقلانية ليبرالية تجسدت على سبيل الرمز فى أستاذه الشيخ حسن العطار . وفى فرنسا عندما كان الطهطاوى يشاهد ثورة ١٨٣٠ كان يقارن ويقارب بينها وبين الثورة الهمّامية الجمهورية الشوريّة التى ا[illegible] فى جنوب صعيد مصر قبل مولده بعشرات السنين . [illegible] أنفى أثر رحلته الى فرنسا فى تطوير فكره ، ولست أنفى أثر الحملة الفرنسية على مصر ، ولا أثر الثورة الفرنسية عامة على الفكر العربى ، ولكن لا أراها نقطة البداية لما بعد الصفر العربى ، كما يقول كثير من المؤرخين والمفكرين ، التى تحقق بها و[illegible]ها عصر النهضة العربية ، بل أقول على العكس من هذا فى غير مغالاة أو تزمتا ، إن هذا الغزو الخارجى قد أجهض نموا قوميا رأسماليا مستقلا كان يتحقق بطيئا فى الشرق العربى خاصة ، بل لعله سبق بدايات النمو الرأسمالى لبعض البورجوازيات الأوروبية نفسها . ولا مجال هنا للتفصيل . وإنما أردت أن أقول إن لقاء المثقف العربى فى ذلك الوقت مع الثقافة الغربية كان على أرضية تطلع الى مشروع اقتصادى واجتماعى وفكرى مشترك . وكان مشروعا من الناحية التاريخية والطبقية تقدميا بالنسبة للغرب وبالنسبة للعالم العربى على السواء . ولكن التفاوت الشديد فى مستوى النمو بين الواقع العربى المتخلف والواقع الغربى الشديد التقدم علميا وتكنولوجيا ، فضلا عن اختلاف الجذور التراثية لكلا الواقعين أفضى بالضرورة الى تبعية العالم العربى للغزوة الغربية . وهكذا كانت التبعية على أرضية مشروع واحد ، لأن الطرف الغربى فى هذا المشروع لم يعد كذلك مجرد قوة تنمية رأسمالية ليبرالية بل تحول الى بنية احتكارية إمبريالية توسعية . وفى البداية لم يتنبه المثقف العربى الى ذلك التحول الجديد . ولهذا حاول أن يجد صيغة توفيقية بين التراث العربى الاسلامى القديم ومتطلبات التحديث الرأسمالى الليبرالى الذى لا سبيل الى تجنبه . وعندما تنبه المثقف العربى بعد ذلك الى الطابع الامبريالى العدوانى كان هناك من رفض تلك التبعية بحثا عن هامش مستقل فى إطارها ، وكان هناك من بدأ يخرج عن مشروعه الليبرالى القديم متطلعا الى مشروعات أخرى ، هو المشروع الليبرالى نفسه ولكن فى استقلال بل فى عداء للغرب الامبريالى وفى إطار قومية عربية ذات بعد إسلامى ، ويتراوح بين الرأسمالية والاشتراكية بحثا عن طريق ثالث يعبر عن خصوصية متميزة ، أو هو المشروع الاشتراكى الذى بدأ طوبويا خياليا ثم استقام علميا فى النهاية . وكان هناك منذ البداية المشروع الدينى الخالص الذى عبّرت

عنه الحركة الوهابية فى وقت مبكر من القرن الثامن عشر ، وكان مشروعا رافضا للمشروع الليبرالى والقومى والاشتراكى على سواء ، ويتخذ من العودة الى الأصول والتمسك بالمعيار الأصولى الأول — تماما مثل ابن تيمية — طريقا للخلاص . ولكنه لم يقدم بديلا موضوعيا . كان الرفض للمشروعات التحديثية و « تجهيلها » وتكفيرها هى الراية المرفوعة منذ الحركة الوهابية الأولى فحركة الاخوان المسلمين حتى حركة التكفير والهجرة وبقية الجماعات الاسلامية التى نشأت فى السبعينات من هذا القرن فى مصر خاصة .

أريد أن أقول باختصار ، إن الاستتباع للثقافة الغربية فى القرن التاسع عشر ما كان من الممكن تجنبه ، لا للتخلف العربى فحسب بل لأنه كان يحمل المشروع نفسه الذى كانت ترهص به وتتطلع اليه بعض القوى الاجتماعية العربية لتنميتها وخروجها من تخلفها وتبعيتها للهيمنة العثمانية بل ووقوفها موقف الند من النهضة الغربية نفسها . ولم يكن هناك بديل عن هذا المشروع تحقيقا لهذا الغرض . والمأساة الموضوعية ، كانت تتمثل فى أن كل تبنّ لقيم الليبرالية الغربية من أجل الخروج من التبعية والتخلف ، ما كان يحقق خروجا من التبعية والتخلف ، بل على العكس تماما ، كان يضاعف من التبعية ومن التخلف وكان هذا هو الناتج الطبيعى التاريخى لقانون التفاوت بين الوضعين العربى والغربى . ولا خروج فى الحقيقة من هذه الحلقة الخبيثة التى لا تزال تواصل قانونها وآليتها حتى اليوم الا بالخروج جذريا من نسق المشروع الرأسمالى نفسه ، والتنمية الرأسمالية نفسها ، وهذا ما أخذت تنضجه وتتيحه بل وتفرضه كحتمية تاريخية عوامل تنظيمية وفكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية ، ذاتية وموضوعية جديدة فى سياق الوضع العربى الراهن ، وبدأت تبرز وتتبلور أشكال جديدة للعمل السياسى والاجتماعى ، ومفاهيم جديدة ذات نبض وعمق علمى وتاريخى فى مختلف مجالات البحث والنشاط .

ولهذا فليس قولا تبسيطيا فحسب هذا الوقوف المجرد عند مفهوم الغزو الثقافى الغربى وصفا وتشخيصا لهذه المرحلة . بل أخشى أن أقول إن هذا القول التبسيطى قد ينسج غطاء أيديولوجيا لإخفاء البديل التقدمى الوحيد لوضع حد نهائى لعلاقة التبعية للرأسمالية الغربية ، بل لتكريس هذه التبعية على نحو آخر . وقد نستطيع أن نتبين هذا الغطاء الأيديولوجى فى نسق المنطق التالى : ما دام الأمر مجرد غزو ثقافى غربى ، أى من الخارج، إذن فلنقطع علاقتنا الفكرية والمفهومية بهذا الخارج ونكتفى بالاستفادة بمناهج « الخارج الغربى » الاجرائية الخالصة ، أى التكنولوجية ، المطهرة من الأفكار والمذاهب السياسية والاجتماعية والقيمية ، ولنبحث داخل تراثنا ، ديننا عما يعبّر عن خصوصيتنا الفكرية والمفهومية والقيمية عامة . والحق أن مثل هذا النسق المنطقى ، لن يفضى بنا الى مشروع آخر يخرجنا من التبعية والتخلف ، بل سيكرسها ، إن لم يضاعفها ويعمقها تعميقا بنيويا . ذلك أن القضية ليست قضية غزو غربى خارجى — كما ذكرنا — بل هى بنية سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية داخلية متخلفة تلتحم التحاما تابعا مع المشروع الرأسمالى الاحتكارى الامبريالى العالمى . ولا سبيل الى فصم علاقة التبعية هذه الا بأن نستبدل بالبنية المتخلفة التابعة ، بنية أخرى تقوم على التحرر السياسى والاستقلال الاقتصادى والتقدم الاجتماعى والازدهار الثقافى والتفتح الديمقراطى . هذه هى المواجهة الجادة الموضوعية لهذه

الظاهرة التى نسميها بالغزو الثقافى .

(١ — ٢) على أن هناك أشكالا أخرى للغزو الثقافى غير هذا الغزو الهيكلى البنيوى وهى أشكال أكثر عدوانية ومباشرة ، حسبنا أن نشير مثلا الى الغزو الثقافى الفرنسى للجزائر ، فى محاولة لطمس كل معالم الثقافة العربية الإسلامية ، وحسبنا كذلك أن نشير الى الغزو الاستيطانى الصهيونى لفلسطين ، وما حققه ويحققه من طمس للتراث الفلسطينى ، وتشويه لمعالمه الأثرية ، وتزوير للحقائق التاريخية فى البرامج التعليمية المفروضة ، وعسف وقمع للجامعات والجامعيين الفلسطينيين الى غير ذلك وحسبنا أن نذكر أخيرا ما حدث فى مصر أيام السادات — وأعتقد أنه ما زال مستمرا — من تغيير لمناهج التعليم بما يتفق مع نصوص اتفاقات كامب دافيد حول التطبيع الثقافى : واكتفى بهذا النموذج من كتاب الجغرافيا المقرر على الصف السادس الابتدائى فى مصر . لقد حذفت(*) من هذا الكتاب الفقرة التالية : « تمكن اليهود والصهاينة بمساعدة الدول الاستعمارية من اغتصاب أرض فلسطين من عام ١٩٤٨ ، وشردوا معظم أهلها العرب ، واستولوا على ممتلكاتهم ، غير أن الفلسطينيين وسائر العرب يعملون على تحرير الأرض وعودة الشعب الفـ[illegible]ـى الى وطنه » .

ونلاحظ أن حذف هذه الفقرة ليس مجرد حذف لفقرة ، وانما هو حذف لحقيقة تاريخية ماضية ومستمرة هى العدوان الاسرائيلى الاستعمارى الذى شرد الشعب الفلسطينى ، وهو كذلك حذف لواجب نضالى مستقبلى هو العمل على تحرير الأرض وإعادة الشعب الفلسطينى الى وطنه . إن حذف هذه الفقرة هو تآمر على ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا .

ما السبيل الى مواجهة هذا الشكل العدوانى المباشر من الغزو الثقافى ؟ لقد أجاب الشعب الجزائرى على هذا السؤال بثورة التحرير ، وباقامة سلطة وطنية ديمقراطية . هل انتهى الغزو الثقافى للجزائر ؟ من الغفلة أن نقول بأنه قد انتهى . على أنه يتضاءل بمقدار تعاظم معركة التعريب . ويتضاءل بمقدار تعاظم التحرر من التبعية الاقتصادية ، وتعميق جذور التطور الاقتصادى المستقل المستند الى المشاركة الجماهيرية الديمقراطية .

وفى فلسطين ، كيف نواجه هذا الغزو الثقافى الصهيونى الاستيطانى ؟ مع احترامنا لكل ما بذلته وتبذله منظمة اليونسكو وغيرها من الهيئات الدولية . لمحاولة وقف هذا الغزو الشرس ، فهيهات أن يوقف عدوانه المستمر . ولن يوقفه الا انتصار الثورة الفلسطينية واستعادة أرضها المغتصبة واقامة سلطتها الوطنية الديمقراطية . على أنه فى الطريق الطويل لتحقيق هذا الهدف . من الضروري ألا تتوقف المعارك والمصادمات على مختلف المستويات السياسية والاجتماعية والعسكرية والفكرية .

(*) « المواجهة » رقم (١) نشرة تصدر فى القاهرة عن « حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى نقلا عن د . رضوى عاشور « الغزو الثقافى الصهيونى وسياسة تطبيع العلاقات مع مصر » بحث القى فى ندوة الغزو الثقافى الصهيونى فى تونس ، ابريل ١٩٨٢ .

ما السبيل الى مواجهة هذا الغزو الثقافى الاستعمارى الصهيونى فى برامج التعليم المصرية . لا سبيل الى ذلك إلا بإسقاط اتفاقيات كامب دافيد وتحرر مصر من التبعية السياسية والاقتصادية الأمريكية ، وعودتها الى الساحة العربية لمواجهة النضال الوطنى والاجتماعى والقومى ضد الامبريالية والصهيونية والرجعية والتخلف ، هل هناك سبيل آخر غير هذا السبيل ؟ ما أعتقد ذلك .

(١ — ٣) على أن هناك أشكالا أخرى للغزو الثقافى ، تتم بشكل غير مباشر عبر وسائل الإعلام والثقافة ، وتتمثل فى برامج الإذاعة والتلفزيون السياسية والاجتماعية والترفيهية والتثقيفية ، فضلا عن الأفلام السينمائية والمسرحيات والكتب بل مظاهر الحياة الاستهلاكية البذخية . إن الدول الرأسمالية الكبرى هى التى تسيطر أساسا على وسائل الإعلام والاتصال والتثقيف والترفيه وتوجهها بشكل مباشر أو غير مباشر لإشاعة منظور للحياة وأساليب للسلوك الفكرى والعملى ، بما يتيح لهذه القوى الرأسمالية السيطرة على ثروات وطاقات الشعوب ، وبخاصة شعوب البلدان النامية (اسما !) والمتخلفة ، فضلا عن السيطرة على عقولهم ومشاعرهم وأذواقهم وقيمهم سيطرة تشيع روح التسطح واللاعقلانية واللامبالاة واليأس والاستهلاك البذخى والاغتراب والتفسخ .

وأكتفى هنا بالاشارة الى دراسة قيّمة للباحث د . عبد الباسط عبد المعطى حول دور الإعلام المصرى ، استند فيها الى دراسة تحليلية لبرامج الاذاعة والتلفزيون والكتابات الصحفية طوال فترة زمنية محدودة فى أبريل عام ١٩٧٦ لينتهى منها الى بيان الدور الخطير الذى تلعبه هذه الأجهزة وهذه الكتابات فى تسطيح الوعى وتزييفه وتغييب الناس عن حقائق حياتهم(٥) .

ونتساءل كذلك ما السبيل الى مواجهة هذا النمط من الغزو الثقافى الاعلامى ؟ هل يتم هذا برفع مستوى برامج الإذاعة والتلفزيون والكتابات الصحفية ؟ إن القضية ليست قضية جودة فنية أو اختلاف فى المستوى ، ولكنها قضية التوجه السياسى الفكرى الأيديولوجى لهذه الأجهزة والكتابات ، أو بتعبير آخر ، إن المسألة فى صميمها هى هذه البنية الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى يتشكل بها ومنها النظام السائد . فليست وسائل الإعلام والثقافة والتربية الا أدوات أيديولوجية لإعادة إنتاج هذه البنية ذاتها . فهل هناك سبيل الى تغيير مضامين وتوجهات هذه الأجهزة والكتابات غير سبيل تحرير الأبنية والأنظمة من التبعية والتخلف ؟ ولكن كيف ؟ .. ما أكثر من يتحدثون بيسر وطلاقة فى وطننا العربى عن الثورة الثقافية . وهذا حسن . ولكن أسألهم : كيف السبيل الى ثورة ثقافية دون إقامة السلطة الثورية المؤمنة بضرورة هذه الثورة ، والمؤهلة والقادرة على تحقيقها بالفعل الجماهيرى الديمقراطى . وما أكثر ما يخلط بين الثورة الثقافية والثقافة الثورية . إن الثقافة الثورية هى التوعية الجماهيرية ، هى التمهيد الثقافى المناضل من أجل السلطة الثورية . أما الثورة الثقافية فهى التغيير الجذرى للبنى والأبنية المفهومية والتصورية والقيمية والسلوكية بما يتفق والأهداف الثورية العامة للمجتمع ، بل بما يتجاوز هذا الى التفتح الثقافى الابداعى عامة للإنسان فردا ومجتمعا . ولهذا فلا سبيل لتحقيقها بغير السلطة الثورية . ولكن هل

(٥) د . عبد الباسط عبد المعطى : الإعلام وتزييف الوعى : دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٩ .

نستطيع بتخطيطنا الثقافى ، أن نعمل على الأقل على إشاعة الثقافة الثورية جماهيريا ، فى مواجهة ثقافة الخديعة والتضليل والتعمية والتجهيل وإفقاد إنسانية الانسان ؟! .

على أنه قد آن أن نتعرف على معنى الثقافة عامة ، والثقافة العربية خاصة ، والثقافة العربية الثورية على وجه أخص ، حتى نتأمل إمكانية تخطيطها تخطيطا مستقبليا .

٢ — لست بصدد تعريف محدد للثقافة . لأن الثقافة من حيث هى كذلك ، ذات طبيعة إشكالية ، ويختلف تعريفها باختلاف المواقف والفلسفات . وما أريد أن أدخل هنا فى حوار نظرى حول تعريف الثقافة . ولهذا سأكتفى بأن أعرض لها باختصار من حيث إطارها العام ، وعناصرها ووظيفتها . وهذا بغير شك دخول فى التعريف كذلك .

أولا ليس هناك ما يسمى بفراغ ثقافى لدى أى انسان ، أو أى مجتمع أو فى أى لحظة من لحظات التاريخ والحياة الانسانية . هناك ملاء ثقافى دائما أيا كانت طبيعة هذا الملاء الثقافى . وأيا كانت دلالته الاجتماعية وقيمته ومستواه . ولهذا فالتمييز بين مثقف وغير مثقف هو تمييز اصطلاحى أكثر منه تعبيرا عن واقع موضوعى . فلكل إنسان ثقافته التى تتمثل فى رؤيته للعالم السياسية والاجتماعية والفكرية والتذوقية ، فضلا عن سلوكه وعاداته . وتختلف هذه الرؤية وهذه الاختيارات وأشكال السلوك والعادات اختلافا أساسيا بحسب المواقع والمواقف الطبقية لكل إنسان ، فضلا عن أنها تختلف اختلافا ثانويا بحسب المستوى . ولهذا فهذه الرؤى والاختيارات وأشكال السلوك والعادات لم يصنعها أى إنسان لنفسه بنفسه ، مهما كانت عبقريته الفردية ، ومهما كانت مشاركته الابداعية فى إغنائها ، وإنما قد امتصها من الحقل المعرفى — الاجتماعى الذى يعيشه ، فضلا عن ممارساته وخبراته الحياتية والعملية فى مجتمعه الخاص وعصره عامة .

وبهذا المعنى فالثقافة لا تقتصر على التعابير والمنجزات والمفاهيم والقيم الأدبية والفنية والعلمية ، وإنما تمتد لتشمل كل المضامين الفكرية والعملية والوجدانية والقيمية فى مختلف مجالات وظواهر السلوك الاجتماعى . ولهذا فالثقافة ليست هذه الفكرة أو تلك ، هذا المسلك أو ذاك ، بل هى بنية شاملة متعضونة ، منتظمة ومتسقة داخليا — بشكل أو بآخر — دون أن يمنع هذا وجود تناقضات وثغرات وتفريعات فى الإطار البنيوى العام . وهى بهذا المعنى جزء من البنية الأيديولوجية الاجتماعية ، التى هى أكثر شمولا وتجريدا . على أن الثقافة كجزء من البنية الأيديولوجية ، قد تكون جزءا من البنية الأيديولوجية السائدة فى المجتمع المعبّرة رغم تنوعها واختلافها عن مصالح الطبقة الاجتماعية السائدة والمهيمنة ، وقد تكون جزءا من البنية الأيديولوجية النقيضة لهذه الأيديولوجية السائدة ، والمتصارعة معها سعيا الى السيادة أيضا . ولهذا فالثقافة كبنية أيديولوجية متغلغلة متسربة متداخلة فعالة فى مختلف أنسجة المجتمع وهياكله السياسية والاقتصادية والاجتماعية والادارية والتنظيمية ، وهى فى الوقت نفسه نتيجة وإفراز لهذه الأنسجة والهياكل نفسها . وليس التمييز بين ما يسمى بالبنية الفوقية والبنية الاقتصادية التحتية الا مجرد تمييز وظيفى . ولكن البنيتين متداخلتان متفاعلتان ، يشاركان معا ، بانتاجهما وإعادة إنتاجهما المشترك ، فى

إعادة إنتاج علاقات الانتاج السائدة . ففى كل مشروع سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى ، مفاهيم وتصورات وقيم ثقافية محددة هى القوة المحركة للمشروع ، والناتج الذى يفرزه المشروع كذلك . لنتأمل مشروعا محددا مثل مشروع السد العالى الذى أنجز فى المرحلة الناصرية فى مصر . لم يكن مجرد مشروع إنشائى عمرانى ، وإنما تضمن فى اختياره ، وفى خطوات تخطيطه وتنفيذه ، ثم فى نتائجه العمرانية والتكنولوجية والتنظيمية والمعرفية ، مفاهيم وتصورات ثقافية ــ فكرية ، ترتبط بفلسفة محددة فى العقلانية ، فى التصنيع ، والتخطيط الاقتصادى فى إعداد الكفاءات المدربة الوطنية والتحرر الاقتصادى والوطنى ، والتقدم الاجتماعى وفى التحالف النضالى مع البلاد الاشتراكية الى غير ذلك . ولنتأمل مشروعا سياسيا آخر هو اتفاقيات كامب دافيد التى وقعها النظام الساداتى فى مصر ، سنجد هذا المشروع يرتبط بمفاهيم وتصورات وقيم ثقافية نقيضة لمفاهيم وتصورات وقيم الاستقلال والتقدم الاجتماعى والتحالف النضالى ، التى اتّسم بها المشروع الناصرى . فمع اختلاف البنية السياسية والاقتصادية للنظام الساداتى مع البنية السياسية والاقتصادية للنظام الناصرى ، اختلفت بالضرورة البنية الثقافية ــ الأيديولوجية فى كلا النظامين ، ولا نتبين هذا الاختلاف الثقافى ــ الأيديولوجى فى مضامين برامج الاعلام والتعليم والثقافة أو المنشورات والكتب الرسمية فحسب ، بل فى طبيعة مختلف المشروعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . أردت أن أقول ببساطة أن البنية الثقافية تتغلغل فى بنية كل نظام اجتماعى ، تكرسه ويكرسها .

على أنه فى كل مجتمع ، فى كل نظام اجتماعى ، لا نجد بنية ثقافية ــ أيديولوجية واحدة ، كما أشرت من قبل ، وانما هناك البنية المعبّر عن الطبقة أو الفئات الاجتماعية السائدة ، وهناك بنية أخرى معارضة متناقضة مع البنية السائدة . وهذا هو التعبير عن الصراع الطبقى فى المجال الثقافى والأيديولوجى عامة . وكما أن لكل سلطة أيديولوجيتها ومثقفيها ، فهناك كذلك أيديولوجيون ومثقفون للسلطة المضادة التى يرهص بها الصراع الطبقى المحتدم . على أن الصراع فى المجال الثقافى قد يبرز فى شكل استقطاب حاد ، وقد يبرز ــ أو يدور متخفيا ــ فى شكل متسلل فى مختلف أبنية المجتمع وأجهزته ، بل أجهزة السلطة الواحدة كذلك . ولتوضيح الأمر نشير الى نموذج تبسيطى يتمثل فى ذلك الصراع الذى كان ناشبا داخل السلطة الناصرية بين اتجاهين فى السياسة الثقافية ، اتجاه محافظ رجعى يمثله د . محمد عبد القادر حاتم الذى كان وزيرا للثقافة ، واتجاه تقدمى مستنير يمثله د . ثروت عكاشة الذى كان يتداول وزارة الثقافة مع د . حاتم . كان هذا التداول الوزارى بينهما تعبيرا عن « التوفيقية ــ الصراعية » معا داخل جهاز الدولة الناصرية . على أننا نستطيع أن نتبين هذه التوفيقية والصراعية ، فى مختلف أجهزة الاعلام والثقافة والتعليم العام والجامعى ، فضلا عن مختلف أجهزة الدولة الانتاجية ، بل فى بعض التشريعات والمشروعات الصناعية والزراعية والاجتماعية عامة . كان هذا الصراع ، الذى كان يحسم فى أغلب الأحيان على نحو توفيقى ، داخل أجهزة الدولة الناصرية ، تعبيرا عن صراع طبقى فى المجتمع ككل ، يحتدم فى مختلف المجالات الأدبية والفنية والفكرية ، وحول مفاهيم التخطيط الصناعى والزراعى بل مفاهيم القومية والاشتراكية والديمقراطية ، الى غير ذلك .

أردت بهذا كله أن أقول أن الثقافة ليست **قيمة محايدة** ، بل هى معركة ، « مع أو ضد » ، هى موقف صراعى فى قلب الصراع الاجتماعى العام . هناك ثقافة الملاط — أو البلاط — التى تسعى لتوحيد وتنميط المفاهيم والتصورات والقيم تكريسا للأوضاع التابعة المتخلفة السائدة ، وهناك ثقافة التغيير والتجديد والتثوير التى تسعى لتأسيس رؤية سياسية واقتصادية واجتماعية علمية هى وعى مناضل من أجل تأسيس واقع انسانى جديد أكثر حرية وأكثر عدالة وأكثر إبداعا وانتاجا وسعادة .

ليس هناك كما يقال ثقافة واحدة موحدة ، داخلها تنوع ، بل هناك ثقافتان متعارضتان متصارعتان ، وإن كان داخل كل منها تنوع . نعم قد توجد بعض المقاربات والتماثلات فى اتجاهات بعض صور التنوع فى الثقافتين المتعارضتين. وخاصة فى الممارسات العملية، كالاتجاه العقلانى فى الفكر الماركسى وفى بعض تجليات الفكر البوجوازى القومى ، أو فى بعض تجليات الفكر الدينى المستنير ، أو كالعداء للتبعية والتخلف والتعسف الادارى . وهذا ما يقيم فى أغلب الأحيان جبهات عمل مشترك بين أصحاب هذه التيارات الفكرية المختلفة حول نقاط الالتقاء هذه ، إلا أن هذا لا ينفى الاختلاف فى النسق الفكرى — الثقافى العام ، بل فى التطبيق الموضوعى كذلك لهذه النقاط موضع الاتفاق . على أن الواقع الثقافى ليس مقصورا فى أغلب الأحيان على صراع بين ثقافتين ، فهذا تصور شبه مثالى بل يحتدم الصراع بين أكثر من ثقافتين ، وذلك لتعدد الأبنية والهياكل الاقتصادية والاجتماعية بل والقومية أحيانا فى البلد الواحد ، على أنه فى جميع الأحوال تكون هناك دائما ثقافة سائدة مهيمنة ، تعبيرا عن مصالح الفئات الاجتماعية السائدة والمهيمنة ، وتكريسا لهذه السيادة والهيمنة .

(٢ — ٢) وفى ضوء هذا ننتقل الى قضية « التخطيط الثقافى المستقبلى » . ما المقصود بها ، وكيف ؟ التخطيط فى ذاته هو تحرك مستقبلى . إنه تخطيط لتحقيق هدف فى مرحلة زمنية معينة . وبحسب هذا التحرك المستقبلى الغائى تنتظم وتتحدد كل عمليات التخطيط ، من حيث العناصر والوسائل والأساليب ونوع القيادات ومناهجها الى غير ذلك . إذن ينبغى فى التخطيط أن نحدد الغاية ، على أن تحديد الغاية لا يتم الا فى ضوء التعرف على معطيات نقطة البداية التى تتحرك منها ، أى الواقع الثقافى السائد الذى نريد أن نخطط لمستقبله . وأخشى أن أقول أننا نلتقى لتخطيط ثقافة لا نعرف واقعها معرفة تؤهلنا لتخطيط مستقبلها . بل أخشى أن أقول كذلك أننا لا نعرف الغاية التى نستهدفها . فليس بكاف أن نقول أننا نسعى لتنمية الثقافة العربية مثلا . إذ سيثور السؤال بحسب ما سبق أن عرضنا له فى الفقرة السابقة : أى تنمية ثقافية نريد ؟ أى ثقافة نريد أن نتخلص منها ، نتجنبها ، نتجاوزها ، وأى ثقافة أخرى نريد أن نؤكدها ، نؤسسها ، نشيعها ، نعمقها . ولما كانت الثقافة — كما أشرنا من قبل — مرتبطة بالبنية السياسية والاقتصادية ، كان من الطبيعى أن يصبح سؤالنا : أى بنية اجتماعية نسعى إلى تحقيقها ؟ هل هى استمرار ترقيعى تجميلى للبنية التابعة المتخلفة الراهنة ، أو هى بنية جديدة مستقلة متحررة حقا ، متقدمة حقا ، ديمقراطية حقا ؟ وأى ايديولوجية ستسود ؟ هل ستسود مفاهيم وقيم العلم والاشتراكية والديمقراطية والعقلانية والنقد والانتاجية والابداع ، أم ستسود مفاهيم وقيم التنافس والفردية والعصامية والاستهلاك والبذخ والاغتراب والاستعلاء الطبقى والتسطح والابتذال . أم ستسود

مفاهيم وقيم تحرص على التوفيقية والوسطية إخفاء للصراع وتمييعا له تارة باسم الفكر القومى وتارة باسم الفكر الدينى أو بكليهما . ولهذا أخشى أن يكون تحديد مفهوم **التنمية الثقافية** كغاية تخطيطية تعبيرا عن هذا الموقف — أو الطريق — الثالث التوفيقى الوسطى الذى لن يفضى إلا إلى تكريس الوضع الراهن وإعادة إنتاجه على نحو ترقيعى تجميلى ، لا أكثر ولا أقل ؟! .

وليس دورا منطقيا أن أقول إن الفكر التخطيطى نفسه هو بعد من أبعاد المعركة الثقافية نفسها — فليس المهم أن نستخدم كلمة التخطيط ، وإنما المهم أن نحسن التخطيط ، وأن نقيمه هو أيضا على أساس من الاختيار العلمى ، وإلا أصبح مجرد قناع لإخفاء بل ولتكريس التنميط . ولهذا تبرز أهمية تحديد طبيعة القوى المخططة والقوى المنفذة . لست أتحدث عن الأجهزة الاجرائية ، وإنما أتحدث عن السلطة ، سلطة التخطيط وسلطة التنفيذ : فى يد من ؟ ومن هو هذا « المن » فكريا واجتماعيا وسياسيا ؟ وما حدود صلاحيته ؟ لست بالطبع أقصد « من » فردا ، وإنما « من » جماعة ، هيئة ، حكومة ، حكومات ؟ فالاجابات على هذا السؤال تحدد مصير هذا التخطيط المستقبلى للثقافة العربية . الثقافة العربية ؟؟ ولكن أى ثقافة عربية نخطط لها مستقبليا ؟! .

(٢ — ٣) نعم ، هناك بغير شك ثقافة عربية ، هى تلك الثقافة التى ينتهجها ويمارسها كتاب ومفكرون وسياسيون ومواطنون عرب فى جميع أنحاء البلاد العربية ، وبلغة عربية أو لهجات عربية تتضمن الخبرة الحية القومية والتاريخية على تنوعها واختلافها وامتداداتها التراثية . على أن هذه الثقافة العربية — كما سبق أن أشرنا — ليست ثقافة واحدة . إنها عربية فى تعددها واختلافها . على أن هذا التعدد والاختلاف ليس تنويعا على لحن واحد ، بل هو اختلاف مواقف ومواقع ورؤى اجتماعية — طبقية — مصلحية متصارعة . وليس هذا الاختلاف الصراعى نتيجة لاختلاف المواقف والمواقع والرؤى الاجتماعى فحسب . بل هو نتيجة كذلك لتعددية الأبنية والهياكل الاقتصادية — الاجتماعية فى البلد العربى الواحد ، وعلى المستوى القومى العربى العام . فهناك لا تزال أبنية وهياكل عشائرية وقبلية وبقايا إقطاعية ، وبورجوازية كومبرادورية طفيلية ، وريعية ، وأخرى منتجة ، وهناك داخل هذه التقسيمات مستويات عليا ووسطى وصغيرة ، وتيارات وطنية وشرائح غير وطنية ، فضلا عن فئات حرفية وفلاحية وطبقات عاملة ، ومثقفين يتفاوت ويختلف انتسابهم الطبقى أو الفكرى الى مختلف هذه الفئات والشرائح والطبقات . ثقافة عربية هى تفسيرات حسين مروة الماركسى للتراث ، ورؤية سيد قطب لجاهلية القرن العشرين ، والوضعية الأداتية عند زكى نجيب محمود وتاريخانية عبدالله العروى ، والاستقلالية الفكرية عند ناصيف نصار ، وبعثية ميشيل عفلق ، وابتداعية أدونيس ، والمعتزلية الجديدة فى فكر حسن حنفى ، وميثاق العمل الوطنى فى مصر الناصرية ، وبرامج الأحزاب الشيوعية العربية والنظرة الصوفية للشيخ عبد الحليم محمود ، و « توسمات » جماعة التكفير والهجرة ، والعقلانية الدينية عند خالد محمد خالد ، وجماهيرية القذافى ، ومختلف الاجتهادات الفكرية عند صادق العظم ، والجابرى ، والطيب تيزينى والقصيمى وخليل أحمد خليل ونوال السعداوى ومحمود المسعدى ومئات غيرهم من الأدباء والفنانين والمفكرين والسياسيين والاقتصاديين والاجتماعيين والإعلاميين العرب . كيف السبيل الى ما نسميه بتنمية الثقافة العربية ؟ هل

نكون ليبراليين فنقول بتنمية هذه الثقافة العربية بكل تياراتها واتجاهاتها واختلافاتها ؟ ولكن كيف يتم هذا وأى سلطة عربية يمكن أن تقبل هذه الليبرالية الثقافية ، إن الاجابة على هذا السؤال تعرفها السجون فى مختلف البلاد العربية التى شهدت ولا تزال تشهد الوان العذاب والقهر التى يعانيها المثقف العربى ، كما تعرفها مقصّات الرقباء ، وقرارات الحظر والمنع والمصادرة فى مختلف البلاد العربية كذلك . نعم هناك ضوء أخضر دائما لأفكار ، وضوء أسود حالك السواد لأفكار أخرى . وهناك قوانين وتشريعات وإجراءات معادية لحرية التعبير ، ولديمقراطية الحوار ، وحق النقد ، لم تشهدها ولم تعرفها أشد عهود الإرهاب والتعسف فى العالم ، كقوانين العيب والشبهة فى مصر الساداتية ، تلك الساداتية التى لا تزال حية تسعى رغم إعدام السادات ، وكاللاقانونية التى تسود وتستشرى فى أغلب البلاد العربية . كيف السبيل إذن إلى هذه الليبرالية الثقافية ، لو افترضنا افتراضا الأخذ بها ، فى ظل الأوضاع اللاديمقراطية ؟ . وهكذا نعود الى السؤال من جديد : كيف السبيل الى تخطيط الثقافة العربية هذه ؟ والاجابة المجردة الأولى كما أشرنا من قبل هى ضرورة تحديد الهدف . وهكذا نتساءل من جديد : على أى نحو نريد أن تكون ثقافتنا العربية ، ما هو جوهر هدفها .. اتجاهها العام الذى نسعى إلى تنميته وتطويره ؟ وهناك بالطبع إجابة سعيدة جاهزة دائما هى الاجابة الوسطية التوفيقية المجردة : أن نتمسك بتراثنا ، بأصالتنا دون أن يحد هذا من تفتحنا على العصر والغرب تفتحا لا يتحقق به اغتراب أو استلاب . وهو كلام يقول كل شىء ولا يعنى شيئا ، أو هو كلام تطهيرى لا يفضى الى غير الطمأنينة الناجمة عن التوفيقية السعيدة . ونتساءل : أين أصالتنا الذاتية ؟ وكيف نحدد ملامحها ومعاييرها ؟ هل نجدها فى الخوارج ، أم فى المعتزلة ، أم فى المجبرة ، أم فى الصفاتية ، أم الأشاعرة والماتريدية ، أم الحنابلة ، أم الشيعة . هل هى فى التمسك بالنص دون تأويل ، أو إعمال للرأى . أم هو التأويل وإعمال الرأى فى النص الصريح . ماذا نجعله من تراثنا معيارا للحكم على عدم التجانف مع ما هو تراثنا الأصيل ؟ هل هو الفكر الدينى ، هل هو الفكر القومى ، هل الفكر العلمى ؟!! ثم هذا التفتح على الغرب ! أهو تفتح تكنولوجى فقط من فضلك ، دون التفتح على الأفكار والنظريات والمذاهب الاجتماعية ؟ أى ضرورة الفصل بين الجذر النظرى للعلم ، وبين تحققاته الإجرائية ؟ أم هو تفتح شامل إجرائى تكنولوجى ، وفكرى نظرى ؟ ثم هذا الغرب ؟ أى غرب ؟ الغرب الرأسمالى ، أم الغرب الاشتراكى ؟ نحذرهما معا ، أم نقبل عليهما معا ، أم نكتفى بأن نأخذ على نحو انتقائى ما نحتاج اليه عمليا من هذا أو من ذاك ؟ توفيقية وسطية أخرى !؟ المهم أن لا نسقط صرعى اغتراب أو استلاب فى حمأة هذا الغرب . حقا ، إن الارتماء فى أحضان ثقافة الغير اغتراب واستلاب . ولكن أليس ثمة اغتراب واستلاب ينبع ويتكرس باستمرار من واقع الأبنية والهياكل العربية الداخلية ذاتها ، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية ؟! . كيف نحقق هذه التوفيقية الثقافية السعيدة بين أصالة ذاتية داخلية خالية من الاستلاب ، وتفتح على الآخر الغربى خال من التبعية والاستلاب أيضا ؟! وليس من سبيل الى تحقيق هذه التوفيقية الثقافية السعيدة إلا بالغاء التوفيقية ذاتها ، أى ليس من سبيل الا **الاختيار** الحاسم ، اختيار العلم والعقلانية والديمقراطية وروح النقد والابداع والتغيير الجذرى والثورة الهيكلية الشاملة التى تتحقق بها كل عناصر التوفيقية السعيدة بغير توفيقية . فالأصالة بهذا الاختيار الثورى ، ليست تمسكا

تقديسيا جامدا بماضى ، بنص ، بجذور ثابتة ، وإنما هى امتلاك معرفى تحليلى نقدى للشروط التاريخية المختلفة لحياة وتطور تراثنا فى مختلف معالمه واتجاهاته ، وهى امتلاك معرفى تحليلى نقدى كذلك للشروط التاريخية لواقعنا الراهن ، على أن الأصالة ليست مجرد حالة معرفية ، وإنما هى فى المحل الأول فعل وممارسة من أجل التجديد والتغيير تستند الى هذا الامتلاك المعرفى الذى يتعمق ويتجذر بالفعل والممارسة كذلك .

وبهذا الامتلاك المعرفى والفعل التغييرى تنتفى التوفيقية بين الأصالة الذاتية ، والتفتح على الآخر الغربى . ذلك أن هذا الآخر الغربى سيكون موضوعا للامتلاك المعرفى التحليلى النقدى نفسه لواقعنا الراهن . وستكون علاقتنا به موضوعا لفعل التجديد والتغيير إستنادا الى هذا الامتلاك المعرفى لهذا الواقع .

وقد يقال — وهو يقال دائما — أين هذا الامتلاك العقلانى العلمانى فى جوهر أصالتنا وذاتيتنا ألا وهو الإسلام ؟! ولنعالج الأمر بموضوعية وصراحة . هل الإسلام حقا ، هو جوهر أصالتنا وذاتيتنا الثقافية ؟ إن الذاتية الثقافية لا تتحدد ملامحها بالعقائد فحسب ، وإنما كذلك بالممارسات والمكتسبات التاريخية والاجتماعية المختلفة . والذاتية الثقافية أو الذاتية عامة ليست نمطا ثابتا جامدا توقيفيا ، بل تتغير وتتنوع وتتطور وتتدهور بحسب الملابسات والخبرات والمواقف . هل نقول مثلا — كما يقال أحيانا — إن الذاتية المصرية تتّسم بالفهلوية ، أو الذاتية العربية عامة بالحاتمية أو بالايمان بالغيب ، إلى آخر هذا ؟ . لعل هذه السمات هى سمات للذاتية المصرية أو العربية فى هذه المرحلة أو تلك ، من مراحل التاريخ . ولكن من التبسيطية أن نجوهرها كسمة مطلقة نهائية . إن الذاتية هى مشروع مفتوح غير مكتمل ، متجدد أبدا ، له سماته العامة التى تتجدد وتتطور وتختلف بحسب الملابسات التاريخية والاجتماعية . ومهمة الثقافة ليست تكريس سمات هذه الذاتية على نحو نمطى ، وإنما إغناؤها وتنميتها وتجديدها إلى غير حد . ونعود إلى المسألة الدينية ، وإلى الاسلام بشكل محدد . إن الدين والإسلام خاصة هو بغير شك سمة من سمات الذاتية العربية . ولكن ما طبيعة هذه السمة ؟ هل هى واحدة أم مختلفة ؟ نعم هناك إسلام واحد نتبيّنه فى القرآن والسنة ، ولكن ما أشدّ اختلاف الاسلام وتنوعه فى الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية . إن الاسلام الممارس فى بعض البلاد العربية التى تختلط فيها الأوضاع القبلية بعلاقات رأسمالية ريعية ، يختلف عن الاسلام الممارس فى بلاد عربية أخرى نمت فيها أوضاع بورجوازية ، أو اختلطت فيها أوضاع شبه قبلية بأوضاع شبه اشتراكية . أى ممارسة إسلامية بين هذه الممارسات — على المستوى السياسى والاقتصادى والفكرى — تتمثل فيها إسلامية الاسلام ؟ أم أن السمة الاسلامية الاصيلة هى تلك التى تتجلى فى الفكر السلفى فى فكرنا العربى الحديث وتتمثل أساسا فى حركة الاخوان المسلمين ، بتفريعاتها واجتهاداتها المختلفة ؟ مع كل تقديرى للثورة الايرانية فى بدايتها خاصة ، أتساءل : إلى أين انتهت هذه الثورة ؟ هل أُكّدَتْ الذاتية الايرانية بالسلطة الاسلامية ، أم كادت أن تزهق هذه الذاتية بل تزهق روح الاسلام كذلك . نعم ، إن الاسلام مصدر أساسى من مصادرنا الثقافية التى تتشكل بها ذاتيتنا العربية المتطورة المتنامية . ولكن الاسلام — كما رأينا — يختلف بالممارسة ، وبالتالى

تختلف هذه الذاتية ، بين إسلام تسوده العقلانية ، وإسلام تسوده الشعوذة الصوفية ، بين إسلام يستخدم لتكريس البنية الرأسمالية الريعية التابعة اقتصاديا ، والاستبدادية سياسيا ، وبين إسلام مستنير تضيئه روح الاجتهاد والعقلانية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية . وما أخطر أن يعد الدين عامة السمة الأساسية للذاتية والخصوصية القومية والاجتماعية والثقافية . من منّا لا يذكر البيان الشهير الذى أصدرته لجنة الشعر فى المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية فى مصر فى أواخر عام ١٩٦٤ وهاجمت فيه الشعر الجديد . إن لجنة الشعر هذه فى هذا البيان الذى صاغه الدكتور زكى نجيب محمود ، حرصت على التأكيد على أمرين : الأول أن هناك قيما ثابتة فى تراثنا الشعرى لا ينبغى أن نمسها وأن نغيرها ، والأمر الثانى هو أنها تأبى على الشعراء باسم الروح الاسلامية العربية أن يستخدموا تعابير تنتسب الى ديانة غير الديانة الاسلامية كالخطيئة والصلب والخلاص . بل تأبى عليهم أن يستخدموا لفظ الإله بغير المعنى المحدد الذى جاء فى القرآن الكريم . (راجع مجلة المصور المصرية ٤ ديسمبر ١٩٦٤) فاذا كانت لجنة كلجنة الشعر تضم أعلاما من مفكرينا ومثقفينا قد انتهت فى موضوع إبداعى كالشعر الى مثل هذا الحكم التوقيفى الجامد ، فما بالك لو أصبح الدين معيارا للحكم على كل سلوك سياسى واقتصادى واجتماعى وثقافى ، باسم أصالتنا وذاتيتنا الاسلامية ؟ على أن المسألة ليست مسألة الدين هنا ، إنما هى مسألة الفكر الدينى الذى يغلب على منطق بيان لجنة الشعر . وما أكثر ما نخلط بين الدين والفكر الدينى . فالدين رؤية كونية وإنسانية تقوم على الإيمان أساسا . أما الفكر الدينى فهو منطق يحكم ويقيم كل شىء على أساس من المعجزة والوحى والحدس والمطابقة التماثلية والتطبيق النصى الحرفى ، ومثل هذا الفكر الدينى يقلص الرؤية الدينية نفسها ويجعلها بالغة الضيق والتعصب . فعندما يرى شكرى مصطفى ، أمير جماعة التكفير والهجرة فى مصر ، أن حربا ذرية سوف تنشب بين السوفييت والأمريكان مما سيضعفهما معا ، ويكون هذا علامة وتوطئة لظهور الجماعة الاسلامية الجديدة ، تماما كما ظهرت الدعوة الاسلامية الأولى بعد الحرب التى نشبت بين الفرس والروم ، وعندما يرى أن قتال المسلمين للكفار فى عصرنا هذا لن يكون إلا بالسيف والرمح والخيل والخيل تأسّيا بما كان يحدث فى الدعوة الأولى ، عندما يقول هذا ، نتبين فى قوله فكرا لا يستند الى حقائق الواقع الموضوعى والى المنطق العقلانى فى استخلاص النتائج ، وتحديد أساليب العمل ، ونحكم على فكره بأنه فكر دينى . وفى مواجهة هذا ، عندما يقول النبى محمد بن عبدالله ، بعد أن تبين خطأ نصيحته فى تأبير النخل « أنتم أعلم بشئون دنياكم » ، وعندما يحسن تجهيز جيشه ، وإعداد صفوف هذا الجيش لمواجهة الكفار ، فإنه لم يكن يفكر تفكيرا دينيا ، وإنما كان يفكر تفكيرا عقلانيا موضوعيا . ولو ظهر فى عصرنا لنصح بالاستعانة بأرقى الوسائل الحديثة فى تأبير النخل ، ولحارب أعداءه بأرقى ما وصل اليه تطور الصناعات الحربية . ولا يقف الأمر على المسائل العملية ، بل يتعلق كذلك بتفسير الدين نفسه . هناك فكر دينى فى الدين والحياة ، وهناك فكر موضوعى عقلانى فى الدين والحياة . وما أحوجنا ألا نخلط بينهما ونحن نتحدث عن السمة الإسلامية فى ذاتيتنا الثقافية ، وعندما نتدارس تخطيط ثقافتنا وتنمية ذاتيتنا .

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالنزعة القومية والفكر القومى ، فما أكثر ما يتم الخلط كذلك بين الحركة القومية والفكر القومى . إن الحركة القومية حقيقة موضوعية تحريرية تقدمية ، معادية للامبريالية والصهيونية والتخلف والرجعية . وهى بعد عميق وأساسى من أبعاد ثقافتنا وذاتيتنا وأصالتنا الفعالة المتنامية المناضلة . ولا سبيل إلى أى تغيير وتثوير ثقافى بغير مراعاة هذا البعد القومى . فالثقافة تعبير قومى ، الى جانب أنها تعبير طبقى . وما أريد أن أقول أنها طبقية مضمونا وقومية شكلا . لأنى أرى أنها ذات مضمون قومى كذلك مرتبط بالمضمون الطبقى ويتحدد بهما معا شكل الثقافة . فقيمة الأدب والفن والفكر والممارسة الثقافية الابداعية عامة فى أى مجال من المجالات ، هى فى مدى تعبيرها عن واقعها الاجتماعى القومى الخاص . ومدى تغذيتها لهذا الواقع الاجتماعى القومى الخاص . ولكن ما أشد الفرق بين مراعاة واحترام وتعميق خصائصنا الثقافية القومية ، وبين الفكر القومى . فالفكر القومى فكر يتعلق بثوابت لا تاريخية يغلب عليها الطابع الانفعالى اللاعقلانى ، والنظرة الاستعلائية المثالية النخبوية ، وافتقاد الحس العينى الاجتماعى الطبقى ، وكما يسيىء الفكر الدينى بجموده وتعصبيته وضيقه الى الدين نفسه ، فما أكثر ما يسيىء الفكر القومى كذلك الى الحركة القومية بما يفرضه عليها من رطانات شعارية مجردة ، ومخططات مثالية مغامرة ، وقهر لروح الديمقراطية والاختلاف والعقلانية والنقد والاجتهاد والابداع .

خلاصة الأمر أن تخطيط الثقافة العربية من حيث أنها عربية ، إذا أتيح له أن يتحقق رغم كل ما أشرنا اليه من إشكاليات وعقبات ، لا ينبغى أن يسقط فى حبائل الفكر الدينى باسم أن الدين الاسلامى سمة أساسية من سمات ثقافتنا العربية ، ولا فى حبائل الفكر القومى باسم أن الحركة القومية سمة أساسية من سمات هذه الثقافة . إن تخطيط الثقافة العربية ، إذا استطاع أن يخطط لعلميتها وعقلانيتها وتفتحها إجتهادا ونقدا وإبداعا وديمقراطية ، وإذا استطاع كذلك أن يخطط لاشاعة وتجذير قيمها هذه بين الجماهير العربية ، فإنه بهذا يتيح التنمية الحقيقية لأشرف سماتها وخبراتها الدينية والقومية والوطنية والتقدمية والديمقراطية والانسانية عامة ، وأن يشحذها ثقافة ثورية مناضلة حقا ، تمهد السبيل الذى لا سبيل غيره للتغيير الجذرى للأبنية والهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى تعشعش فيها القوى الاستغلالية والانفصالية والرجعية الداخلية فى ارتباط مصلحى تابع مع قوى الاستعمار والامبريالية والصهيونية العالمية ، هذا التغيير الجذرى الذى هو السبيل الذى لا سبيل غيره كذلك لانجاز ثورة ثقافية عربية شاملة ، دعما وتكريسا لهذا التغيير الجذرى نفسه ، وضمانا لتجدده المستمر .

هذه بعض المفاهيم والتعريفات والملاحظات التى أراها أساسا فى أى مواجهة للغزو الثقافى الداخلى ـــ الخارجى ، وفى أى محاولة جدية لاقامة تخطيط لثقافتنا العربية . وفى ضوء هذه المفاهيم والتعريفات والملاحظات قد أحب أن أعلق تعليقا سريعا على ما جاء فى الكراسة الصغيرة باسم « المنطلقات النظرية للتخطيط الشامل » تمهيدا لتقديم بعض مقترحات تمهيدية لبرنامج عمل ثقافى مشترك بين البلاد العربية .

ثانيا : ملاحظات ومقترحات

أ ــ ملاحظات : هناك جهد كبير واع لحصر كل الأهداف والأسس والوسائل والميادين الثقافية . ومع احترامى العميق لما تضمنه هذا الجهد من إحساس عميق بالمسئولية القومية والاجتماعية ، ومن الذكاء فى محاولة تخطى محاذير ومحظورات الأوضاع والاشكاليات العربية الراهنة ، فهناك بعض الملاحظات المنبثقة بغير شك من المفاهيم التى عرضت لها فى الصفحات السابقة .

(١) من فرط الحرص على ذكر كل شيء لا نكاد نتبين فى الأهداف أو الأسس أو الوسائل أو الميادين تركيزا على أوليات محددة يكون البدء بها سبيلا لتحقيق أهم الأهداف الأخرى . لا شك أن وضع الأوليات وترتيبها هو من صميم الخطة نفسها ، ولكن هذا الطرح المبدئى للأهداف والأسس والوسائل والميادين لا يتيح رؤية محددة لأوليات محددة .

(٢) الأهداف والأسس معروضة بشكل تجريدى للغاية ، مما يفقد الاتجاه ويقيم علاقات توازنية توفيقية ، أو يصدر أحكاما غامضة الدلالة . فمثلا يقول الهدف (١) تطوير البنى الاجتماعية والاقتصادية والفكرية فى الوطن العربى . نتساءل ، أى بنى هى التى سوف نطورها فى ضوء ما نعرفه من خلافات واختلافات وتناقضات ، وماذا يعنى تطوير البنى ، ألا يتضمن بكل ما فيه من تطويرية معنى من معانى إعادة إنتاجها ؟ وكذلك الشأن فى تنمية الهوية الحضارية (هدف ٢) ما المقصود بالتنمية ، وفى أى اتجاه . وكذلك القول فى الوسائل (٥) بأن الثقافة العربية واحدة موحدة والتنوع أحد أبعاد الغنى والخصوبة فيها . ولا أرى ضرورة تكرار ما سبق أن عرضته فى هذا الشأن .

(٣) هناك خلط بين الأهداف والوسائل فى كثير من الحالات فضلا عن أن بعض هذه الأهداف والوسائل المتداخلة ، تحتاج لتحقيقها الى أهداف ووسائل أسبق وأعمق ، مثل الفقرة (١) فى البند ٩ من الوسائل « إمتلاك وتطوير الصناعة الثقافية على إختلاف فروعها » . إن مثل هذا الأمر يتطلب أولا امتلاك وتطوير الصناعة عامة والصناعة الثقيلة خاصة .

(٤) هناك كثير من التعابير والمفردات المليئة بالغموض والالتباس مثل « تخطيط ثقافى جذرى » و « قومية المعرفة » و « الموقف الجمالى للأمة » الخ .. الخ ..

(٥) فى الوقت الذى لا أجد فى المنطلقات النظرية للتخطيط الثقافى أى اشارة الى قضية « الأمية » ، على خطورتها مع أنها ليست قضية تربوية أو تعليمية بل هى قضية سياسية ثقافية ، وأتحدث هنا عن الأميتين الأبجدية والثقافية ، فإننى أجد إشارة تكاد تكون عابرة بل مسطحة إلى قضية أخرى لا تقل خطرا هى قضية الترجمة .

(٦) تمنيت أن تسبق هذه المنطلقات ، دراسة ميدانية عن الأوضاع الثقافية فى العالم العربى ، يتحقق منها هذا الانطلاق التخطيطى ، فلا يكون الانطلاق من أشواق ورغبات مجردة .

(٧) أرى أن تحدد الأهداف والوسائل تحديدا ملموسا منذ البداية ، وعلى نحو تراتبى لابراز الأولويات ، مما يمكن من وضع البرنامج الثقافى أو التخطيط الثقافى على نحو ملموس كذلك ، وفى مساحة زمنية محددة . على سبيل المثال : هناك أخطار تتعرض لها الثقافة العربية فى فلسطين المحتلة ، هناك غزوات ثقافية تقوم بها الجامعات الأمريكية فى الوطن العربى ، فضلا عن العلمية والبحوث العلمية التى تتم لمصلحة بعض الشركات الأمريكية . هناك التشريعات المقيدة لحريات النشر والابداع ، هناك برامج وسائل الإعلام وبرامج التعليم وخطط الثقافة وما فيها من استقبال أو استنبات لقيم ومبادىء معادية لقيمنا ولمبادئنا القومية التقدمية .

وهناك بقايا الفكر الاقطاعى من تواكلية ولا عقلانية ، وهناك قضية التكامل الاقتصادى وما تفترضه من إعداد فكرى نظرى ، وهناك قضية فلسطين عامة ، ومعركتنا ضد العدوانية والتوسعية الاسرائيلية ، وهناك السيطرة الأمريكية التى أخذت تنشر رايتها وقواعدها العسكرية وسياستها واقتصادها على مختلف أركان البلاد العربية . وإذا كانت أهدافنا هى التصدى لهذه الغزوات والأوضاع ولغيرها من غزوات وأوضاع مماثلة ، فينبغى أن نذكر هذا بالدقة والتحديد بدلا من الأهداف المجردة العامة ، وأن نحدد وسائلنا لمباشرة التصدى لهذه الغزوات والأوضاع على نحو عملى موضوعى . وأن يكون هذا محدودا فى ضوء الأولويات بمرحلة زمنية محددة .

هذه بعض الملاحظات على كراسة المنطلقات النظرية ، وهى مجرد محاولة سريعة **للتأكيد على ضرورة البدء بمعطيات عينية أو ملموسة ، والانطلاق الى أهداف محددة** ، إذ أخشى ما أخشاه أن ننتهى الى وضع تخطيط ثقافى شامل مستقبلى جدا ولكنه عاجز لفرط عموميته وبعده عن الواقع الملموس والاحتياجات الحقيقية المباشرة عن أن تكون له فاعلية مؤثرة فى واقعنا الثقافى العربى .

ب ــ مقترحات : لست أزعم القدرة على تقديم مقترحات جديدة لتخطيط مستقبلى لثقافتنا العربية . ولقد ذكرت فى البداية أننى سوف أشير الى بعض العناصر التى قد تحتمها الحاجة الثقافية الملحة . والتى يمكن أن يصاغ منها برنامج عمل ثقافى مشترك يأخذ فى الاعتبار كل الإشكاليات العربية السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، الثقافية القائمة . على أنى سأكتفى بالاشارة الى بعض المحاور الأساسية :

(١) لا مفر من البدء بما ينبغى البدء به ، وهو دراسة الأوضاع الثقافية فى مختلف البلاد العربية . وقد اقترح أربع لجان لهذا الغرض . لجنة لشمال أفريقيا ، ولجنة لمصر والسودان ، ولجنة الأردن

وفلسطين وسوريا والعراق ولبنان ، ولجنة للجزيرة العربية ، على أن ينتهى عمل اللجان فى حدود ستة أشهر على الأكثر .

(٢) لا مفر كذلك من البدء بما ينبغى البدء به كذلك ، وهو معركة محو الأمية ، إنها معركة ثقافية فى المحل الأول لو أحسن تخطيطها وتوجيهها ، بشرط ألا تكوّن مراكز ثابتة لمحو الأمية ، ولا وسائل تربوية تقليدية ، بل ترتبط بالعمل فى الحقل والمصنع وتستند الى الاهتمامات الحية ، ويقوم بها متطوعون أو نصف متطوعين . ستكون معركة نوعية عربية جماهيرية شاملة ولو استطعنا أن نوقف بها النزيف الذى يزداد لكفى .

وأقترح أن تشكل لها لجنة قومية عربية عليا لوضع خطة شعبية تعبوية تشترك فيها كل المنظمات الحزبية والجماهيرية والنقابية والأدبية والفنية ، على أن تنجز عملها فى حدود السنوات الخمس القادمة .

(٣) الأطفال والنساء والشباب ، يمثلون أخطر قواعد المنطلقات نحو المستقبل . وثلاثتهم هم أكثر الأجيال والفئات العربية ، تعرضا للتشويه الفكرى والاستلاب والتجهيل فضلا عن القمع الذى لا تزال تعانيه المرأة العربية . القضية أكبر من مجرد كتب أو برامج للأطفال والشباب ، أو العناية بمحو أمية النساء التى تبلغ أعلى نسبة أمية ، أو إلغاء التشريعات المهدرة لكرامتهن الانسانية والاجتماعية . إنها كل هذا ، ولكنها تحتاج إلى تخطيط أعمق وأشمل ضمانا للارتفاع بالمستوى العقلانى والثقافى لهذه القوى المنتجة والمبدعة للمستقبل .

(٤) فلسطين ، الأرض المحتلة ، الآثار المغتصبة المشوهة ، التراث ، برامج التعليم لابدّ من جهود على مستويين ، مستوى دراسى علمى ، (معهد قومى عربى للدراسات الفلسطينية ، مركز للتوثيق .. الخ) ومستوى نضالى عربى — عالمى لحماية التراث الفلسطينى واستنقاذه وحماية الانسان الفلسطينى وفضح الصهيونية .

(٥) الهجمة الأمريكية ، القواعد العسكرية ، الشركات الاستغلالية الاحتكارية المتعددة الجنسية ، الأفلام ، البرامج التلفزيونية ، كتب الأطفال العنصرية ، الرؤية الأمريكية للحياة . كيف نواجه هذا ، كيف نعمق الوعى بحقيقة الامبريالية الأمريكية فى مواجهة مختلف المحاولات لتبييض وجهها وإخفاء حقيقتها ، وكيف نتحرك فكريا وثقافيا ضدّ مخططاتها الاستغلالية والعدوانية ، والثقافية . إن هذه مهمة من أخطر مهامنا الثقافية .

(٦) التخلف الثقافى الفكرى والعلمى العربى ، نقص المكتبات العربية والساحة الثقافية العربية من أبرز

منجزات الثقافة العربية والانسانية على نحو منظم — ما تحقق ونشر من تراثنا ما زال محدودا ، وغير ميسّر شعبيا . ما أنجزته الثقافة العربية الحديثة لا تنتظمه طبعة ميسرة جامعة . ترجمة عيون الثقافة العالمية ، أو التأليف فيها ما زال عملية ارتجالية اجتهادية ينقصها التخطيط الجماعي الشامل .

— هل تنتظم حركة تحقيق التراث ودراسته ونشره .
— هل تنسق الجهود للبدء بحركة ترجمة حضارية تسد كل الثغرات فى المكتبة العربية من مختلف المجالات الفكرية والفنية والعلمية والأدبية .
— هل تنسق الجهود لتنظيم حركة تأليف جماعية لأهم القضايا الأساسية فى مختلف المجالات ، وما أكثر المثقفين العرب القادرين على ذلك .

(٧) التعليم الابتدائى والثانوى والجامعى ، غير مفصول عن المهام الثقافية . لا أدخل فى التفاصيل ، وإنما الدعوة المستقبلية التى نحرص عليها تحتم أن ترتفع مناهج التعليم الى آخر منجزات الفكر الانسانى . ما أحوج هذه البرامج الى تغيير جذرى فى مجالات الرياضيات والعلوم الفيزيائية واللسانيات وغير ذلك . إن الامتلاك المعرفى لحقائق واقعنا ، بل إن تحررنا من التبعية ، وقدرتنا على الابداع يستلزم ألا نتحرك فى عصر السيبرنيطيقا والكومبيوتر والألكترونات بعقلية جدول الضرب ، والهندسة الاقليدية . على أن الاهتمام بتثوير المعارف العلمية ينبغى أن يتواكب مع الحرص على أنسنة هذه المعارف ، فضلا عن علمنة المعارف والدراسات الانسانية . بل ما أشد الحاجة إلى تخطيط لحملة منظمة من البعثات العلمية فى كافة المجالات العلمية الجديدة ، تسليحا لثقافتنا فى مواجهة المستقبل . وما أحوجنا كذلك الى ربط مناهج التعليم ببرامج التنمية الاقتصادية .

(٨) والخلاقون المبدعون من أدباء وفنانين وعلماء ، لم لا نتيح لهم نظاما قوميا عاما للتفرغ ، يحمون به مشروعاتهم الانتاجية والابداعية . ويتحررون به من إلحاح الضرورات المعيشية ، ويغنون به قدراتنا على الامتلاك المعرفى . ثم ماذا عن عقولنا العربية المستنزفة ، المستغلة لغير صالحنا . كيف نتيح لهم أن يكون عطاؤهم لأمتهم العربية — دون حرمان الانسانية من هذا العطاء أيضا — كيف نوفر لهم كرامة الحياة ، وكرامة العمل ، وحرية البحث . هل يكون لثقافتنا مستقبل بغير تعبئة هؤلاء فى جيش الابداع الثقافى العربى ؟ .

(٩) وتبرز قضية الديمقراطية . هل من سبيل لثقافة جماهيرية ، هل من سبيل لتنمية ثقافية ثورية فى مواجهة ثقافات رجعية وزائفة إلا باطلاق الحريات الديمقراطية ، حرية الحوار والنقد والاجتهاد والابداع . ما قيمة كل جهودنا حول التخطيط الثقافى إن لم يكن المثقف آمنا على نفسه ، على حريته ، ولا يقيم فى داخل وجدانه رقيب من السلطة ، يسبق « الرقيب — الوظيفة » فى الشطب

والحذف والكبت والتزييف والكذب ! . هل هناك قيمة لتخطيطنا الثقافى إن لم ننجح فى إلغاء كل القضايا والأحكام التى صدرت فى مختلف البلاد العربية بسبب الآراء والأفكار والاشعار ؟! كم من المثقفين العرب ما زالوا مغيبين فى سجون الأنظمة العربية ، فضلا عن سجون إسرائيل ! أليس جزءا من تخطيطنا الثقافى أن نشكل لجنة على المستوى القومى للدفاع عن الحريات الديمقراطية وفى مقدمتها حرية الفكر والتعبير !؟ .

(١٠) وتبقى أخيرا الجماهير العربية المستلبة والمغيبة فى الأيديولوجيات الرسمية التى تلاحقها وتستولى على وعيها وفكرها وسلوكها وتنميطها فى خدمة الأوضاع السائدة . على أنها بخبرتها الموضوعية تدرك وتتمرد وتثور . وما أبعد المثقفين عنها ، لا أقصد مثقفى السلطة ، وإنما مثقفيها المعبرين عن مصالحها وأشواقها . كيف تتحرك نحوها « الثقافة ـــ الحقيقة » ، لتطرد عن ضمائرها وعقولها ، كوابيس « الثقافة ـــ الزيف » ، لم يعد الكتاب وحده قادرا على ذلك فى مواجهة الوسائل التكنولوجية البالغة التقدم التى تستخدمها « ثقافة ـــ الزيف » . ولكن ما أكثر الجسور القائمة والتى ينبغى أن نوجدها بين « الثقافة ـــ الحقيقة » والجماهير .

عذرا ، فقد أطلت . وما أكثر التفاصيل العملية التى يمكن اقتراحها فى ضوء هذه المحاور العشرة .

ولكن حسبى ما ذكرت وأثرت . وما أردت فى الحقيقة أن أقدم خطة ثقافية مشتركة ، بقدر ما أردت أن أوضح بعض المفاهيم التى تجعل من هذه الخطة أمرا يكاد أن يكون مستحيلا ، على أنى أردت فى الوقت نفسه أن أعالج إمكانية عمل ثقافى مشترك ـــ ولا أقول خطة ثقافية مشتركة ـــ رغم محاذير واشكاليات الأوضاع الراهنة .

على أنى أتساءل فى النهاية : هل هناك حقا إمكانية لعمل ثقافى مشترك يخرج من حدود الندوات ، الى حدود الانجاز الفعلى حتى فى اطار هذه المحاور المتواضعة ؟! .

ولكن من قال إن العمل الثقافى المسئول يبحث عن أبواب مفتوحة ؟! .

الديمقراطية والثورة العربية (*)

(تعليق نقدى على الكتاب الأخضر)

مع حركة النهضة العربية الحديثة فى القرن التاسع عشر ، بدأت الدعوات الأولى للديمقراطية ، وإن كانت سبقتها نضالات ديمقراطية خاضتها الجماهير العربية — بأشكال مختلفة — منذ بداية الحكم العثمانى .

على أنه مع حركة النهضة الحديثة ، أخذت هذه النضالات تتبلور نظريا على أيدى مفكرين من أمثال رفاعة الطهطاوى وخير الدين التونسى وأديب إسحق وعبد الرحمن الكواكبى وغيرهم .

(*) نص مداخلة فى ندوة انعقدت فى طرابلس بين ١ — ٣ اكتوبر عام ١٩٧٩ حول الكتاب الأخضر .

ولا شك أن هذه الدعوات كانت متواكبة مع — ومعبرة عن — نشأة البورجوازيات العربية وحركة القومية العربية عامة . وبرغم أنها أخذت تصوغ تصوراتها ومفاهيمها وفق تصورات ومفاهيم الثورة الفرنسية ، إلا أنها كانت تعبر عن واقع اجتماعى جديد متحرك فضلا عن أنها كانت تسعى للتوفيق بين مفاهيم الثورة الفرنسية واحتياج هذا الواقع من ناحية ، والتراث الدينى الاسلامى من ناحية أخرى ، كمحاولة لإضفاء المشروعية على هذه المفاهيم .

إلا أنه فى هذه المرحلة ، بالذات ، أخذت الثورة الفرنسية والثورات البورجوازية الديمقراطية الغربية عامة تتحول إلى سلطات رأسمالية احتكارية ، أى الى إمبريالية تتطلع — فيما تتطلع إليه — إلى تركة الرجل المريض لاستغلالها سوقا لمنتجاتها ومجالا لاستثماراتها ومصدرا للمواد الأولية الرخيصة . لقد كانت البورجوازيات العربية تتعامل تعاملا أيديولوجيا مع المفاهيم الليبرالية الأولى لهذه الثورات الغربية ، وتعانى فى الوقت نفسه من أحفادها الامبرياليين . وهكذا تحول الأمل فى الاستقلال الوطنى والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على طريق الغرب إلى محنة سقوط فى حبائله الامبريالية التى أخذت تكرس التخلف الاجتماعى والانقسام القومى وتفرض التبعية الكاملة للاحتكارات الغربية . وبين أيديولوجية ليبرالية واعدة وواقع تبعية مفروضة كانت أزمة عصر النهضة وما تلاه من مراحل فى التاريخ العربى الحديث . لقد تحقق بالفعل التحرر من السيطرة العثمانية ، ولكن لم تستطع البورجوازيات العربية الناشئة أن تحقق ثوراتها الديموقراطية ، بل تجمد نموها الطبيعى وأجهض أملها فى الوحدة القومية ، بل زرع جسد غريب هو اسرائيل فى فلسطين بعد التنكيل بأهلها وتشريدهم ، وأصبحت هذه البورجوازيات مجرد جزء تابع فى التقسيم الرأسمالى الدولى للعمل .

ما العمل .. وكيف الخلاص ؟ .. هل بالعودة إلى الينابع الصافية للدعوة الإسلامية الأولى ورفض الحضارة الغربية رفضا قاطعا ؟ أم بمحاولة التوفيق بين التراث الدينى وهذه الحضارة الحديثة ؟ أم بالتبنى الكامل لقيمها ومفاهيمها ومؤسساتها وطريقها الرأسمالى مع محاولة كسب هامش محدود من الاستقلال وحرية العمل والربح والتنمية فى إطار التبعية لها ؟ أم بالثورة عليها ورفض طريقها الرأسمالى وتجاوزه نحو مجتمع متحرّر اشتراكى بحسب الملابسات الموضوعية الخاصة للواقع العربى وفى ارتباط بالانتفاضات الاشتراكية فى قلب الغرب نفسه ؟ أم بالنضال من أجل الوحدة القومية الشاملة دون أن يكون لهذه الوحدة فى البداية مضمون اجتماعى محدد ؟ .

لم ينجح من بين هذه الاختيارات جميعا طوال النصف الأول من القرن العشرين الا اختيار واحد ، إن صح أنه اختيار ، ذلك هو سيادة البورجوازية العربية المندمجة المصالح مع كبار ملاك الأراضى من ناحية ، والتابعة للرأسمالية العالمية من ناحية أخرى . ولم تكن الانجازات شبه الليبرالية التى تحققت خلال هذه الفترة فى بعض البلاد العربية وخاصة الشرقية منها ، إلا تعبيرا عن مصالح هذه البورجوازيات العربية التى تحققت لها السيادة على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى إطار التبعية المباشرة للامبريالية . بل لم تكن هذه التجربة شبه الليبرالية محكومة بالتبعية فحسب ، بل بالاحتلال العسكرى الغربى المباشر كذلك ، البريطانى والفرنسى ثم الإيطالى . ولهذا ، كانت تجربة شبه

ليبرالية هشة هامشية فى بعض البلاد العربية محدودة وطنيا واجتماعيا تجرى فى إطار أشكال حزبية ونيابية ومؤسسات دستورية هزيلة ، تتحكم فيها الأقلية البورجوازية بمختلف فئاتها الوسطى والعليا . على أن هذا لا يعنى إهدار كل النضالات الشعبية التى خاضتها الجماهير العربية من أجل الاستقلال الوطنى وتوسيع آفاق الديمقراطية . إلا أن هذه النضالات نفسها فى كثير من الأحيان كانت محكومة بالأيديولوجية البورجوازية السائدة .

على أنه فى الخمسينات والستينات من هذا القرن ، وكثمرة للنضالات الشعبية واحتدام الصراع الطبقى ، وفشل البورجوازيات العربية الكبيرة فى تحقيق آمال الجماهير فى الاستقلال والتقدم والديموقراطية ، فضلا عن بروز أوضاع جديدة فى عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية ، لعل من أهمها قيام المنظومة الاشتراكية فيما يقرب من ثلث العالم ، واندلاع حركات التحرر الوطنى فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ، أخذت تتبلور تصورات ومفاهيم وطنية وديمقراطية واجتماعية وقومية أكثر راديكالية من تصورات ومفاهيم المرحلة السابقة ، بل نجح بعضها فى الوصول إلى السلطة ، فى مصر باسم الناصرية ، وفى سوريا ثم فى العراق باسم البعث . ولقد استطاعت هذه التجارب الجديدة خلال الخمسينات والستينات خاصة تحقيق بعض التغييرات فى الهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وسارت خطوات فسيحة فى طريق تحقيق الثورة الوطنية الديموقراطية ، بل فى رفع وتعميق شعارات ومفاهيم الوحدة القومية بل والسعى الى تحقيقها . وبالرغم مما حققته من تعبئة جماهيرية معادية للامبريالية والصهيونية ، بل ما خاضته من نضالات ضد الامبريالية والصهيونية فإنها لم تستطع أن تحقق الاستقلال الاقتصاد الكامل وانجاز كل مهام الثورة الوطنية الديموقراطية ، ووضع أسس التحول الاشتراكى ، فضلا عن تحقيق الوحدة القومية . ففى التجربة الناصرية ، إتسع بالفعل مجال الديمقراطية الاجتماعية بما تحقق من منجزات زراعية وصناعية وثقافية ، أما فى مجال الديموقراطية السياسية فقد تمت تصفية المظاهر شبه الليبرالية السابقة ، ولكن لم يستبدل بها بديل ديموقراطى شعبى آخر — بل ساد نظام الحزب الواحد الذى كان يشكل فى الحقيقة تجمعا سياسيا فضفاضا يضم فئات اجتماعية مختلفة بل متعارضة ، ضمانا — كما كان يقال — للحد من إمكانية الصراع الطبقى الدموى ، وبهدف تذويبه سلميا . على أن هذه التجربة لم تحقق — فى أكثر الأحيان — الا استبعاد أكثر القوى الاجتماعية والسياسية تقدما ، فضلا عن فرضها وصاية علوية على الجماهير ، مما مكن للقوى المضادة للثورة أن تتسلل وأن تنمو وأن تنتعش وأن تتمكن فى النهاية من ضرب الثورة من داخلها والانتكاس بمنجزاتها . لعل الردة الساداتية على ثورة عبد الناصر أن تكون أبلغ شاهد على ذلك .

أما التجربة البعثية فإنها تختلف بعض الشيء عن التجربة الناصرية فى شكل الممارسة الديموقراطية . فلقد أخذت فى البداية بنظام الحزب الواحد كذلك ، ولكن حزب البعث كان حزبا بكل المقومات التقليدية للحزب ، وليس تجمعا سياسيا فضفاضا مثل الاتحاد الاشتراكى المصرى . وفى السنوات الأخيرة من التجربة البعثية أقامت شكلا من أشكال الجبهة مع تنظيمات أخرى ماركسية

وديمقراطية ، الا أنها فى الممارسة لا تختلف عن التجربة الناصرية من حيث الهيمنة العلوية لقيادة البعث على الحزب والجبهة وعلى أجهزة الدولة . ولهذا كان من الطبيعى أن نجد قيادتين متميزتين مستقلتين لحزب البعث فى كل من سوريا والعراق ، وأن تتفجر الجبهة التقدمية القومية فى العراق ويخرج منها الحزب الشيوعى .

وفى ظل الانتكاس بالتجربة الناصرية فى مصر ، وهذا الانشطار فى داخل حزب البعث الواحد ، فضلا عن التصدع الذى أصاب الجبهة العراقية ، وفى ظل الأوضاع الراهنة المتردية فى الوطن العربى ، تبرز اليوم عدة تساؤلات حول طريق الممارسة الديمقراطية . وهى فى الحقيقة ليست مجرد تساؤلات بل هى اتجاهات تتصارع اليوم فى الساحة العربية ، ونستطيع أن نجملها فيما يلى :

(١) العودة إلى النظام شبه الليبرالى الذى كان سائدا فى مصر وسوريا والعراق قبل الخمسينات ، بما يعنى ذلك من عودة كاملة بل تكريس للتبعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية للغرب الامبريالى ، وهذا هو ما يتحقق اليوم بالنظام الساداتى فى مصر .

(٢) التمسك بالنهج الناصرى ، نهج الحزب الواحد ، أو النهج البعثى المعدل ، أى نهج الحزب القائد المهيمن على جبهة محدودة النشاط والفاعلية والممارسة .

(٣) الدعوة إلى إقامة حكومة دينية سلفية خالصة كما يذهب الاخوان المسلمون .

(٤) تشكيل جبهات على أساس من الندية والمساواة بين مختلف الأحزاب والمنظمات الوطنية والقومية والتقدمية ، من أجل إقامة سلطة شعبية وتحقيق تحولات اجتماعية ديمقراطية جذرية فى طريق التطور الاشتراكى على نطاق البلد العربى الواحد ، وفى طريق الوحدة الديمقراطية على النطاق القومى العام كما تذهب الى ذلك الأحزاب الشيوعية العربية .

(٥) القطيعة مع المفهوم الليبرالى والمفهوم الناصرى والمفهوم البعثى والمفهوم الماركسى على السواء ، والعمل على تحقيق ديمقراطية مباشرة تقوم على أساس اللجان الشعبية والمؤتمرات الشعبية التى تتولى بمستوياتها المختلفة مسؤولية إدارة شؤون المجتمع ، وبالتالى رفض مفاهيم الحزب والجبهة والمجلس النيابى والدساتير الوضعية والحكومة المركزية . وهذا هو التصور الذى يقدمه معمر القذافى فى الجزء الأول من الكتاب الأخضر ، وتتحقق ممارسته عمليا فى المجتمع الليبى ، بل يطرح نفسه كحل ديمقراطى عالمى .

وقد أحب أن أقف قليلا عند هذا المفهوم الخامس للممارسة الديمقراطية ، محاولا أن أعرض لبعض أوجه الشبه أو أوجه الاختلاف بينه وبين ميثاق العمل الوطنى الناصرى .

الواقع أن الكتاب الأخضر فى تشخيصه لأزمة الديمقراطية وفى نقده ودحضه لشكلها الليبرالى ،

قد لا يختلف فى الجوهر عن التشخيص الناصرى فى الميثاق ، سواء فيما يتعلق بالمجالس النيابية أو الأحزاب أو الانتخابات أو الصحافة . بل إن دعوة الكتاب الأخضر إلى اللجان والمؤتمرات الشعبية أو الديمقراطية المباشرة عامة ، قد نجد إشارات واضحة لها فى الميثاق الناصرى فى الفصل الخاص بالديمقراطية القيمة يقول الميثاق : « إن سلطة المجالس الشعبية المنتخبة يجب أن تتأكد باستمرار فوق سلطة أجهزة الدولة التنفيذية ، ذلك هو الوضع الطبيعى الذى ينظم سيادة الشعب ثم هو الكفيل بأن يظل الشعب دائما قائد العمل الوطنى ، كما أنه الضمان الذى يحمى قوة الاندفاع الثورى من أن تتجمد فى تعقيدات الأجهزة الادارية ، أو التنفيذية بفعل الاهمال أو الانحراف . كذلك فإن الحكم المحلى يجب أن ينقل باستمرار وبالحاح سلطة الدولة تدريجيا إلى أيدى السلطات الشعبية فإنها أقدر على الاحساس بمشاكل الشعب وأقدر على حسمها » . على أن التجربة الناصرية لم يتح لها أن تحقق هذا النص عمليا وطغت نظرية الاتحاد الاشتراكى .. على حين أن الثورة الليبية بادرت باقامة اللجان والمؤتمرات الشعبية . وإن كنت أرى أن تشكيل اللجان والمؤتمرات الشعبية الليبية التى تضم مختلف الفئات الشعبية بغير تمييز ، قد تتضمن المفهوم النظرى لتذويب الفوارق بين الطبقات وحسم الصراع الطبقى سلميا ، وهو المفهوم الذى تشكل على أساسه الاتحاد الاشتراكى المصرى . وإن كان الاتحاد الاشتراكى من ناحية أخرى كان يحرص على تمييز العمال والفلاحين فى الاتحاد الاشتراكى ويتيح لهم نسبة النصف فى التمثيل داخل مستوياته القيادية . وان كان هذا التمثيل فى الواقع العملى شكليا وغير أصيل . فما أكثر ما تسللت عناصر غير عمالية وغير فلاحية باسم العمال والفلاحين داخل تشكيل الاتحاد الاشتراكى . وإلى جانب هذا ، كان هناك تنظيم طليعة الاشتراكيين داخل الاتحاد الاشتراكى نفسه وكان بمثابة تنظيم سرى يقتصر على العناصر الطليعية ويمثل العمود الفقرى والقوة الموجهة والمحركة نشاطا ووعيا داخل الاتحاد الاشتراكى . وكان هذا التنظيم الطليعى فى تطور تشكيله يتجه إلى الاقتصار على العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين وإلى استبعاد ما يسمى بالفئات الأخرى والرأسمالية الوطنية على خلاف الاتحاد الاشتراكى الذى كان يضم مختلف الفئات الشعبية والاجتماعية باستثناء الفئات التى أممت أو صودرت ممتلكاتها .

على أن وجه الخلاف الأساسى بين التصور الديمقراطى للميثاق الناصرى والتصور الديمقراطى فى الكتاب الأخضر ، يتمثل فى رفض الكتاب الأخضر للتنظيم الحزبى وللتشكيل النيابى والدستور الوضعى فضلا عن دعوته للتعجيل بإلغاء سلطة الدولة المركزية ، على أن تحل محلها سلطة مؤتمر الشعب العام واللجان والمؤتمرات الشعبية القاعدية .

ولست هنا فى معرض المفاضلة بين التصورين .. وإن كنت قد أشرت من قبل إلى نواقص فى الممارسة الديمقراطية الناصرية ، فلست أستطيع تقييم التجربة الليبية فى ضوء النصوص النظرية وحدها الواردة فى الكتاب الأخضر ، دون الدراسة الميدانية العملية لها ، هذه الدراسة التى لم تتح لى بعد ، مع تقديرى كذلك لهذه التجربة عامة . ولهذا حسبى هنا أن أناقش دعوتها الى تعميم خبرتها عالميا ، مكتفيا بإبداء بعض ملاحظات عامة :

أولا : أن جوهر الديمقراطية هى سيادة الشعب . على أننا نعرف أن تعبير « سيادة الشعب » قد استخدم دائما عبر التاريخ لطمس هذه السيادة نفسها ، وللوصاية على الشعب بل والتنكيل به وحرمانه من سيادته نفسها . والديمقراطية ظاهرة تاريخية اجتماعية يختلف ويتنوع مدلولها عمقا واتساعا باختلاف الأبنية والتشكيلات الاجتماعية والاقتصادية ، وطبيعة علاقات القوى فى هذا البلد أو ذاك . ولهذا فليس لها مدلول مجرد مطلق ، بل يتنوع هذا المدلول بتنوع هذه الأوضاع والعناصر جميعا . على أنها فى نهاية المطاف هى سلطة الجماهير المنتجة والمبدعة بما يحقق لها إشباع حاجاتها المادية وتطوير حياتها المادية والمعنوية الى غير حد . وبتحقيق هذا المدلول تنتهى الديمقراطية كظاهرة اجتماعية سياسية ، وينتهى بانتهائها كل أشكال الدولة وأجهزة السلطة المركزية ومظاهر القمع والقهر والاستغلال والصراع الطبقى . ولا خلاف بين كل القوى الثورية فى العالم حول هذا المدلول للديمقراطية كهدف آخر ، وما أكثر ما نجده فى الأدبيات الأساسية للماركسية .. ولكن تبقى بعد ذلك مسألة وسائل تحقيق هذا الهدف الأخير ، وهنا تبرز الخلافات والاجتهادات على أننا لا نستطيع القول بأن هناك وسيلة واحدة لا غير ، وشكلا واحدا لا غير لتحقيق هذا الهدف . إنما الأمر محكوم ومشروط بالأوضاع المختلفة والمتنوعة فى كل بلد ، فضلا عن الملابسات العالمية المحيطة .

ثانيا : أن الدولة المركزية ظاهرة تاريخية نشأت بانقسام المجتمع إلى طبقات وبداية استغلال الانسان لأخيه الانسان . وهى كظاهرة تاريخية لا تنتهى ولا تتلاشى إلا خلال عملية تاريخية فى ظل توفر ظروف عالمية ومحلية محددة ، تتيح إلغاء أجهزة الدولة المختلفة من جيش وبوليس وإدارة مركزية تشريعية وقضائية وتنفيذية إلى غير ذلك .. وليس معنى هذا تكريس هذه الأجهزة ، وإنما السعى إلى تصفيتها اجتماعيا وتاريخيا بالتغييرات الجذرية فى البنية الديمقراطية والاقتصادية والفكرية ، وبتنمية الدور القيادى لقوى الانتاج والابداع فى المجتمع ، ونقل السلطة شيئا فشيئا إلى اللجان الشعبية القاعدية وفى إطار المعركة العالمية لتصفية الامبريالية .

ثالثا : لا شك أن هناك أخطارا تتعرض لها الممارسة الديمقراطية الشعبية من جراء التشكيلات الحزبية سواء الواحدة أو المتعددة ، فضلا عن الأشكال والأساليب التقليدية لممارسة السلطة كالمجالس النيابية والانتخابات الى غير ذلك .. وتتمثل هذه الأخطار أساسا فى وصاية هذه التشكيلات ، الحزبية والمجالس النيابية على حركة الجماهير ، وفرض اداريتها البيروقراطية عليها . فبهذا تصبح هذه الأحزاب والمجالس — حتى أكثرها تعبيرا عن إرادة الجماهير ومصالحها — مجرد أدوات للسيطرة السياسية والاجتماعية والفكرية . وهذه ليست أخطارا محتملة ، بل محققة كشفت عنها السياسات الفعلية لمختلف التجارب الاجتماعية .

على أن الأحزاب بشكل عام هى تنظيمات طبقية ، أى أسلحة سياسية وتنظيمية فى يد هذه الطبقة أو تلك ، وبغيرها تفقد هذه الطبقات وحدتها النضالية السياسية . وإذا قلنا أن الديمقراطية فى جوهرها هى سلطة المنتجين والمبدعين فى المجتمع ، فإن توفير هذه السلطة يفرض توفير السلاح السياسى التنظيمى لتحقيقها . ولكن يبقى دائما خطر السيطرة العلوية البيروقراطية ، وهو خطر وارد بغير شك ،

إلا أن مواجهته لا تكون بإلغاء التشكيل الحزبى ، وإلا سقطنا فى الغوغائية والفوضوية ، وإنما تكون مواجهة هذا الخطر بالنضال ضده واكتشاف الأساليب المختلفة لضمان الفاعلية الجماهيرية . وقد يقال ، ولماذا لا نستبدل بهذا التنظيم الحزبى اللجان والمؤتمرات الشعبية مباشرة ، إنها بغير شك البديل الصحى الثورى ، على أن هذه اللجان والمؤتمرات نفسها فى حاجة الى تنمية وتطوير وتعميق لمبادراتها عن طريق طلائع المنتجين والمبدعين داخل صفوفها ، طوال مرحلة تاريخية يتحقق فيها إزالة كل آثار الاستغلال والتخلف فى المجتمع . على أن هذه الطلائع بدورها فى حاجة الى ما ينسق ويؤازر ويطور ويعمق فاعليتها وخبراتها العملية والفكرية . وهذا بالدقة هو دور الحزب أو التنظيم السياسى . ولا شك أن التجربة التى تمارسها الجماهيرية الليبية اليوم ، ليست إلا ثمرة لثورة جماعة الضباط الأحرار الليبيين وسيطرتهم على جهاز الدولة ، وفتحهم الطريق أمام هذه التجربة . بل أعتقد أن تنظيم الضباط الأحرار ما زال حارسا على هذه التجربة دافعا ومشجعا وموجها لمبادراتها النظرية والعملية بقيادة معمر القذافى . بل اللجان الثورية نفسها ، أليست إطارا ، وشكلا حزبيا من حيث الوظيفة التى تمارسها ؟ .

على أنى فى الحقيقة لا أناقش هنا التجربة الليبية فى ممارستها العملية ، وإنما أناقش دعوتها الى تعميم تجربتها العملية تعميما عالميا . ألا نستطيع أن نتصور مثلا أن يتحقق التحول الثورى فى بلد عربى آخر عن طريق ثورة شعبية يقودها تحالف أحزاب وطنية وديمقراطية وتقدمية ، ويتحقق بها خلال ذلك وبعد ذلك تشكيل مجالس أو لجان ومؤتمرات شعبية قد تتخذ أشكالا وأساليب مختلفة فى ممارستها الديمقراطية غير تلك التى تتخذها التجربة الليبية ؟ أردت أن أقول ببساطة أن إلغاء التشكيل الحزبى ورفضه قد يكون أمرا يتلاءم وطبيعة التجربة الليبية ، إلا أنه قد لا يتلاءم مع تجربة أخرى ذات ملابسات موضوعية مختلفة ، دون لمس هذا الهدف الديمقراطى الجوهرى الأخير .

وكذلك الشأن فيما يتعلق بالمجالس النيابية . فلا شك أن هذه المجالس فى المجتمعات الرأسمالية الغربية هى أدوات الطبقة البورجوازية الحاكمة لتسويد سلطتها وفرض مصالحها وأيديولوجيتها . ولكن ألا تصبح هذه المجالس النيابية ساحات لمعارك بين مختلف الفئات الاجتماعية تمهد على المدى التاريخى لتحولات اجتماعية جذرية ؟ ما أحب أن تعمم التجربة الشيلية لتصبح نموذجا لرفض ودحض كل إمكانية للتحولات النيابية السلمية . حقا ، كثير من بلدان العالم وخاصة النامية منها ، يبدو فيها أفق التحويل النيابى السلمى مستحيلا . وليس لها من سبيل إلا الكفاح الشعبى المسلح . ولكن هناك كذلك كثيرا من البلدان الغربية التى يبدو فيها على الأقل فى — المنظور الراهن — أنه لا سبيل الى التغيير الجذرى إلا السبيل النيابى ، مهما طالت وصعبت مسيرته .

خلاصة هذا كله ، أنه برغم عيوب بل أخطار التشكيلات الحزبية والأشكال النيابية فى تحقيق تحولات ديمقراطية عميقة ، وبرغم الاتفاق على أن الشكل الأمثل هو الديمقراطية المباشرة أو الحكم المباشر للمنتجين والمبدعين ، إلا أنه لا يوجد سبيل واحد لتحقيق هذا الهدف ، بل تتنوع الوسائل والأساليب بتنوع الملابسات وعلاقات القوى فى هذا البلد أو ذاك ، ولا ترفض تجربة الأحزاب أو المجالس النيابية فى ذاتها ، بل تنقد وتقيم وتنمّى فى ضوء مضمونها الاجتماعى وأساليب ممارستها السياسية .

وليس هناك من ضمان فى مواجهة العيوب والأخطار الا النضال الواعى نفسه ، واكتشاف أفضل الأساليب المتلائمة مع الملابسات الاجتماعية المختلفة . إنّ الأحزاب الشيوعية فى البلاد الاشتراكية كانت السبيل لإحداث تغييرات جذرية عميقة فى بنية بلادها . ولا شك أن التجارب الديمقراطية فى هذه البلاد لا تزال تشوبها نواقص فى التطبيق ، ولا تزال تحتاج الى المزيد من التفتح والعمق . على أنه لا ينبغى ألا نقع فى حبائل الفكر اليمينى ، فنتهم الماركسية نفسها بهذه النواقص ، أو أن نغالى فى تصوير هذه النواقص ونحكم عليها حكما مثاليا على أساس مفاهيم ليبرالية . وإنما يكون الحكم عليها نابعا من الظروف المعينة فى البلد المعين ، وفى إطار الصراعات الدائرة فى عصرنا الراهن ، وخلال نظرة تاريخية موضوعية .

ولا شك من ناحية أخرى ، أن التجارب الليبرالية فى البلاد الغربية ، لا تشوبها نواقص وأخطاء فحسب ، بل إنها تخضع فى اطارها العام للسيطرة الكاملة للبورجوازيات الاحتكارية الحاكمة . على أننا لا ينبغى كذلك أن نقلل من أهمية النضالات السياسية والديمقراطية والاجتماعية التى تقودها الأحزاب الديمقراطية والثورية فى هذه البلاد .

فلتتنوع إذن أشكال الممارسات الديمقراطية وفقا للظروف الموضوعية المختلفة ، وإن اتفقت جميعها على الهدف الديمقراطى الأخير .

رابعا : تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة سريعة حول شريعة المجتمع . إن الدساتير الوضعية هى خلاصة خبرات ونضالات إنسانية طويلة ، وهى مكتسبات تاريخية تجسد تاريخ هذه الخبرات وهذه النضالات . وبالرغم مما تتعرض له الدساتير من تشويه أو إغفال أو تتخذ كوسيلة للتضليل والقمع وتسويد مصالح فئات اجتماعية استغلالية معينة ، إلا أن هذه الدساتير هى معركة لا ينبغى التخلى عنها ، بل ينبغى أن تخاض بوعى وإصرار من أجل أن تصبح التشريع الأعلى المعبر عن المصالح الحقيقية للمنتجين والمبدعين ، الضامن لحقوقهم ولمشروعية مؤسساتهم وهياكلهم ومفاهيمهم الاجتماعية الديمقراطية ، دون أن يحد من إمكانية تطويرها وتعميقها الى غير حد . والطابع الوضعى للتشريع الدستورى وقابليته للتغيير ، لا ينفى ضرورته ، بل إن وضعيته ذاتها هى تعبير عن تغير المصالح والاحتياجات وتجددها بما يستتبع ذلك تغيير الدساتير وتجددها كذلك بتغير الحياة وتجدد ملابساتها واحتياجاتها .

والاستناد إلى التشريع الدينى وحده لا يعنى فى الحقيقة ضمان تثبيت وتوكيد الشريعة الاجتماعية . فما أكثر ما يتم الاختلاف حول أسس التشريع الدينى وأشكال تنفيذها . بل ألسنا نجد بلادا تتخذ تشريعا دينيا واحدا أساسا دستوريا لهم ، ثم نجدها بعد ذلك ومع ذلك مختلفة كل الاختلاف ، بل متعارضة فى مواقفها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والديمقراطية . بل ألا يتخذ التشريع الدينى أحيانا وسيلة لتجميد الحياة ولتبرير أبلغ أشكال القهر والتعسف والاستغلال والتخلف ؟ إن المصلحة العامة لجماهير المنتجين والمبدعين هى التى ينبغى أن تكون المصدر الأساسى للتشريع الدستورى للمجتمع ، ولعل اتخاذ هذا المصدر التشريعى هو الاستلهام الحقيقى لجوهر الرسالات

الدينية . وليس هناك ولا ينبغى أن يكون هناك دستور مطلق سرمدى ، اللهم إلا فى صدوره عن مبدأ المصلحة العامة هذه ، ولتتنوع بعد ذلك الدساتير بتنوع الملابسات الاجتماعية المختلفة ، ولتتجدد بعد ذلك بتجدد المصالح العامة . ولكنها أى الدساتير تظل دائما ضرورة لمشروعية العلاقات الاجتماعية الجديدة المتجددة أبدا .

على أنى أرجو ألا يفهم من ملاحظاتى السابقة هذه حول الأحزاب والمجالس النيابية والدساتير ، أنها دفاع عن الليبرالية الغربية . فما أعتقد أن الليبرالية تصلح لخبرة بلادنا العربية المتخلفة التابعة ، بل لعلها أن تزيدها تبعية وتخلفا ، بما تعنيه من ليبرالية اقتصادية ، وبالتالى من تبعية اقتصادية فى إطار التقسيم الرأسمالى الدولى للعمل . ولا سبيل لتحقيق التحرّر الوطنى والاقتصادى وتحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية فضلا عن تحقيق الوحدة القومية ، بغير تجربة ديمقراطية مغايرة تتفق واحتياجات وملابسات بلادنا العربية . ولكن أى تجربة ؟ .. وهل هناك تجربة واحدة ، أم امكانيات لتجارب متنوعة بتنوع الملابسات العينية الخاصة فى كل بلد عربى ؟ وكيف نوفق بين هذا التنوع وبين وحدة العمل العربى ديمقراطيا ؟ .. ولعل هذا أن يعود بنا الى السؤال الأول : ما سبيل العمل الديمقراطى العربى ؟

ولو تأملنا الساحة العربية اليوم ، وبصرف النظر عن الدعاوى النظرية المجردة ، لوجدناها من حيث التجارب الديمقراطية على النحو التالى :

(١) هناك بعض البلاد العربية التى لا نجد فيها أى شكل من أشكال العمل السياسى الجماهيرى — العلنى على الأقل — بل تسودها سلطات مركزية مطلقة يغلب عليها الطابع العائلى أو العشائرى كما فى أغلب بلاد الجزيرة العربية .

(٢) وهناك بلاد عربية أخرى يسودها نظام الحزب الواحد الحاكم ، برغم تنوع دلالته الاجتماعية الطبقية ، من حزب ماركسى ، أو حزب وطنى تقدمى أشبه بتجمع شعبى عام ، أو حزب تقليدى محافظ حكومى ، كما هو الوضع فى اليمن الديمقراطية والجزائر وتونس والسودان(*) .

(٣) وهناك بلاد عربية تجمع بين ظاهرة الحزب الواحد الحاكم وشكل من أشكال الجبهة مع أحزاب أخرى من بينها الحزب الشيوعى ، وإن كانت هذه الجبهة على جانب كبير من الشكلية كما هو الوضع فى سوريا وفى العراق قبل خروج الحزب الشيوعى من الجبهة .

(٤) وهناك بلاد تتخذ طابع تعدد الأحزاب وإن تنوع هذا الطابع ، فقد تقوم بين أحزابها الوطنية التقدمية جبهة تناضل من أجل إعادة تشكيل البنية السياسية والاجتماعية تشكيلا ديمقراطيا

(*) كتب هذا قبل التغيرات التى حدثت فى تونس والسودان وقام فيهما نظام التعدد الحزبى .

تقدميا ، كما هو الحال فى لبنان ، وقد تتعدد هذه الأحزاب يمينا ويسارا وإن تكن تتحرّك كل على حدة فى اطار مشروعية السلطة المركزية القابضة كما هو الحال فى المغرب . وقد يتحقق هذا التعدد على نحو شكلى للغاية ، كما هو الحال فى مصر ، فيقوم حزب حاكم مسيطر مفروض ، وأحزاب أخرى تابعة بشكل أو بآخر للحزب الحاكم وان حاولت شكليا ومظهريا أن تتميز عنه ، ثم حزب معارض هو أقرب فى الحقيقة إلى جبهة وطنية ديمقراطية تجمع بين القوى الناصرية والماركسية والوطنية عامة ، وهو حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى ، وإن تعرض هذا الحزب لأشد أنواع التنكيل والتضييق من جانب السلطة المركزية ، هذا فضلا عن وجود أحزاب أخرى شبه سرية كالإخوان المسلمين أو سرية كالحزب الشيوعى المصرى وتنظيمات ماركسية أخرى .

خامسا : ثم تأتى أخيرا التجربة الليبية تجربة اللجان والمؤتمرات الشعبية والجهود المبذولة لتقليص وانهاء دور السلطة المركزية .

هذه بشكل عام خريطة الأوضاع البيروقراطية فى وطننا العربى .

ولا شك أننا لا نستطيع ولا ينبغى لنا أن نفرض على بلد من البلاد العربية شكلا محدّدا لممارسته الديمقراطية . على أننا فى الوقت نفسه ، لا نستطيع أن نتخذ موقف عدم الاكتراث . فالثورة العربية هى مسؤوليتنا جميعا . ومن واجبنا أن ندلى برأينا فى حدود ما يجمعنا ويوحد نضالاتنا ويحقّق أهدافنا . ولهذا قد أحرص على تقديم الملاحظات التالية :

أولا : الديمقراطية فى حقيقتها هى شكل الممارسة السياسية والاجتماعية فى بلد من البلاد ومهما تنوعت أشكال هذه الممارسة فإن تقييمها ينبع أولا من مضمونها الوطنى والاجتماعى . ولهذا فتقييم أى ممارسة ديمقراطية فى أى بلد عربى ينبغى أن ينبع من مضمون هذه الممارسة بالنسبة لقضية التحرّر الوطنى والاقتصادى وتحرير الأرض العربية المحتلة عامة والقضية الفلسطينية خاصة ، والتطوير الاجتماعى والثقافى والنضال التوحيدى القومى والموقف عامة من الامبريالية والصهيونية . ولهذا فلا ديمقراطية بغير هذا المضمون الأساسى مهما تنوعت أشكال ممارستها فى هذا البلد العربى أو ذاك عمقا أو اتساعا .

ثانيا : مهما اختلفت أشكال الممارسة الديمقراطية فلا ينبغى أن تكون وصاية على الجماهير أو وكالة عنها أو احتكارا لحزب من الأحزاب للعمل السياسى دون حركة الجماهير المنظمة ومشاركتها الفعالة فى مختلف القرارات التى تمس صيانتها وإطلاق طاقاتها الانتاجية والإبداعية واحترام مبادراتها .

ثالثا : مهما تنوعت أشكال الممارسة الديمقراطية فينبغى أن تحترم الاجتهادات التنظيمية والسياسية والاجتماعية والفكرية المختلفة فى إطار المضمون الوطنى والاجتماعى والقومى للثورة العربية . إن الفكر الوطنى والاجتماعى والقومى ليس حكرا على تنظيم دون تنظيم بل هو باب مفتوح للاجتهادات المختلفة التى تختبر بالحوار البناء وتمتحن بالممارسات الجادة . فما أخطر التعصب القومى الذى لا يرى لغير نفسه الرأى النهائى الفصل فى تحبيذ أو إدانة أى موقف قومى آخر ، ويتخذ من الإجراءات الادارية

وحدها ، لا الحوار الديمقراطى البناء وسيلة لفرض رأيه بل سيطرته الفكرية المطلقة . وما أخطر التعصب الدينى الذى لا يرى إلا نموذجا سلفيا واحدا يسد به أبواب الاجتهاد أمام الوقائع والمصالح المتجددة ، ويرفض الحوار البناء مع الرأى الآخر . وما أخطر التيارات الماركسية الجامدة المتطرفة التى تتجاهل الرؤية الموضوعية للواقع الخاص . وتتعالى على المراحل المختلفة للنضال وترفض التحالفات وتسعى بالتصورات المجرّدة أحيانا وبالمغامرة أحيانا أخرى الى تحقيق كلّ الأهداف بضربة واحدة !

رابعا: إن الثورة فى أى من البلاد لاتتحقق بغير التحالفات بين مختلف القوى الوطنية والديمقراطية والتقدمية على تنوع اجتهاداتها . فلا ضمان لاستمرار مشروع ثورى عربى ، ولا ضمان لقدرته على تحقيق أهدافه وتنميتها بغير التحالفات المبدئية بين مختلف الأحزاب والتنظيمات والهيئات والاتحادات الملتزمة بالأهداف الأساسية لهذا المشروع الثورى فى هذا البلد أو ذاك . على إن هذه التحالفات ينبغى أن تستند إلى الاحترام المتبادل لتنوع الخبرات والاجتهادات والحرص على الحوار الموضوعى البناء ، واختبار الأفكار بالممارسة والانفتاح المتصل العميق على حركة الجماهير ، والمباراة فى خدمتها ، وتنمية طاقاتها الانتاجية الابداعية ، ومشاركتها الفعالة . ولهذا فإن قيمة التحالفات وجدّيتها لا تكون فى مواثيقها وجانبها العلوية فحسب ، بقدر ما تكون كذلك وأساسا فى ركائزها القاعدية بين الجماهير وعلى مختلف المستويات والمسؤوليات الاجتماعية .

وما يقال عن كلّ بلد عربى ، يقال كذلك على المستوى العربى القومى العام .

وبعد .. إن المعركة التى تخوضها أمتنا العربية اليوم ، ليست محدودة بحدود إسقاط اتفاقية الخيانة الأمريكية الصهيونية الساداتية ، أو إسقاط النظام الساداتى نفسه ، بل إنها تمتد كذلك إلى مواجهة المخطط الامبريالى الصهيونى الرجعى المعادى للثورة العربية وإفشاله بإقامة البديل الصحى الذى يتيح تنمية التحرّر العربى ، سياسيا واقتصاديا ، والتطوير الاجتماعى والثقافى واستعادة الحقوق المشروعة للشعب العربى الفلسطينى ، وإقامة تكامل اقتصادى عربى مستقل متطور فى مواجهة الاحتكارات الامبريالية ليكون قاعدة لتحقيق وحدة عربية جماهيرية ديمقراطية ، وفضلا عن توفير أوسع تضامن فعال مع كل القوى الاشتراكية والوطنية فى العالم أجمع لهزيمة الامبريالية العالمية وتصفيتها . ولا شك أن وعينا بأهمية قضية الديمقراطية ، وحسن إدراكنا لأهدافها القريبة والبعيدة واحترامنا لمختلف أشكال ممارستها وفقا للملابسات الخاصة فى كل بلد عربى وعلى المستوى العربى العام ، هو من أخطر أسلحتنا من أجل تحقيق هذه الأهداف العزيزة لثورتنا العربية .

الاسلام .. والثورة (*)

مع تفجر الثورة الشعبية الايرانية وانتصارها . أخذ يتفجر حوار فكرى حول طبيعة هذه الثورة ودلالتها . وخاصة حول طابعها الاسلامى . ثم ما لبث هذا الحوار أن أخذ يتجاوز العلاقة بين الثورة الإيرانية والإسلام . إلى العلاقة بين الثورة والإسلام عامة . وكان من الطبيعى أن يرتفع الحوار الى هذا المستوى العام .

(*) اليسار العربى ــ العدد السادس ــ آذار « مارس » ١٩٧٩ باريس . ولقد كتب هذا المقال بعد اندلاع ثورة إيران وقبل أن تنحرف إلى ما انحرفت اليه من تعصب ونكوص يمينى وتمزيق لوحدة القوى الوطنية الديمقراطية التى ساهمت فى الانتصار . لقد كانت هذه الوحدة كما ذكر هذا المقال نفسه آنذاك هى مستقبل الثورة ولامستقبل لها بغير هذه الوحدة .

ذلك أنه خلال السنوات الماضية من هذا القرن ، كان الإسلام يوظف توظيفا رجعيا فى أغلب البلاد العربية والاسلامية ، بل كان عنصرا بارزاً فعالًا فى البنية الأيديولوجية للسلطات الرجعية الحاكمة ، تستخدمه لترسيخ هيمنتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية عامة ، وحرف الجماهير عن تطلعاتها الاستقلالية والاجتماعية ، ومحاربة المحاولات العقلانية للتجديد الثقافى والتغيير الثورى . بل لقد حاول الاستعمار نفسه أن يوظف الاسلام وأن يستخدمه لإقامة حزام أمنى لحماية مصالحه وتثبيتها فى الشرق الأدنى عن طريق أحلاف وأنشطة سياسية وأيديولوجية .

حقا ، كانت هناك تحركات جماهيرية ، واجتهادات فردية تستلهم من الاسلام وعيها الوطنى التقدمى المناضل فى مواجهة الاستعمار والتخلف . وما أكثر الحركات والأسماء : الأفغانى ، ثورة عبد القادر ، بن باديس ، الثورة الجزائرية ، خالد محمد خالد وغيرهم . بل إن المؤسسة الدينية نفسها كانت تخرج أحيانا فى بعض تأويلاتها ومواقفها السياسية والاجتماعية عن التوظيف الرجعى للاسلام ، عندما كانت تقوم سلطة ذات طابع وطنى تقدمى ، كما حدث لمؤسسة الأزهر فى مصر مثلا ، خلال المرحلة الناصرية . على أن التغيير فى هذه المرحلة لم يمس الجذور العميقة للبنية الاجتماعية ، ولهذا سرعان ما رأينا هذه المؤسسة الدينية — مع الردة الساداتية — تعود من جديد لتصبح أداة للتمويه الأيديولوجى ولترسيخ النظام القائم . فمنذ عهد غير بعيد كتب الشيخ عبد الحليم محمود شيخ الأزهر آنذاك حول موقف الاسلام من الغنى والأغنياء : « **من الأشياء التى تستدعى الكثير من التفكير ، أن عبد الرحمن ابن عوف وعثمان والزبير وطلحة رضى الله عنهم . كانوا من أصحاب الملايين وكانوا مع ذلك من المبشرين بالجنة . ولم يكن أبو ذر أو بلال أو صهيب من المبشرين بالجنة** » . لماذا يدفعنا الشيخ عبد الحليم محمود إلى التفكير فى هذا الأمر بالذات ، فى هذه المرحلة بالذات من حكم السادات ؟ إنه التوظيف الأيديولوجى للدين لخدمة سياسة الانفتاح الاقتصادى ومباركتها ، وتبرير الغنى الفاحش الذى أخذ يتراكم فى جيوب حفنة من رجالات النظام الساداتى وشريحته الطفيلية . ولعلنا نذكر كذلك تصريحات لبعض رجال الدين الرسميين فى مصر ، تبارك زيارة السادات للقدس المحتلة كما تبارك إتفاقية كامب ديفيد .

حقا ، هناك جهود عديدة مستنيرة فى مصر لاستنقاذ الاسلام من هذا الاحتواء السلطوى الرجعى ، وإبراز قسماته التاريخية التقدمية كعقيدة أو كتراث ، ودمجه بحركة الثورة العربية بأبعادها القومية والديمقراطية . ففى إطار حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى طائفة من رجال الدين المستنيرين الذين يشاركون مع ممثلين لقوى واجتهادات اجتماعية أخرى كالناصريين والماركسيين والوطنيين عامة فى النضال ضد السياسة الساداتية .

إلا أن البنية الأيديولوجية الرجعية التى توظف الدين لمصلحتها لا تزال لها السيادة فى إطار البنية السياسية والاقتصادية المتخلفة السائدة ، تكرسها وتتكرس بها . وهذا هو الحال فى أغلب البلاد العربية والاسلامية .

ولهذا كانت الثورة الشعبية الايرانية استنقاذا للاسلام وانتصارا له فى قلب الحركة الوطنية والتقدمية عامة . ضد محاولات احتوائه وتوظيفه الرجعى .

.حقا لقد سبقت الثورة الليبية الثورة الإيرانية فى حمل راية الإسلام وفى تعميق مسيرتها السياسية والاجتماعية فى ظل هذه الراية . إلا أن الملابسات الخاصة بايران باعتبارها أعتى القلاع الرجعية والاستعمارية فى المنطقة ثروة وسلاحاً ، فضلا عن تحرك الثورة فيها منذ البداية تحركا شعبيا فذاً . والدور البطولى الحاسم الحازم الذى قام به آية الله الخمينى ، هى التى أتاحت لها هذا البروز والتميز ، والصدارة ، برغم أن طبيعة مسارها الاجتماعى المقبل لم تتحد قسماته بعد .

وهكذا كانت الثورة الإيرانية المفجر الأساسى لهذا الحوار الدائر اليوم فى أغلب صحفنا ومجلاتنا العربية ، بل وفى كثير من المجلات الغربية حول العلاقة بين الإسلام والثورة .

إلا أن هذا الحوار يتجاوز أحيانا حدود التأمل العقلانى المستنير إلى الانبهار العاطفى الذى يتجاوز كل حد . بل قد يتورط أحيانا فى تعميمات وشطحات فكرية خالية من كل اتساق منطقى أو موضوعى . ولعل سلسلة المقالات والأحاديث التى توالى نشرها « النهار الدولى » هذه الأيام ، أن تكون أكثر الكتابات تعبيرا عن الاجتهادات المختلفة حول هذا الموضوع الدقيق .

ولقد استهل د . أنور عبد الملك هذه السلسلة (فى عدد ١٥ يناير من النهار الدولى) بحديث عن الثورة الإيرانية وعما يطلق عليه اسم الإسلام السياسى . وبرغم أن د . انور عبد الملك من أشد الكتاب اهتماما بقضية **الخصوصية** ، فإن حديثه هذا قد جعل من **خصوصية** الثورة الايرانية ، بل خصوصيات التجارب السياسية والاجتماعية العربية والاسلامية المختلفة . **عمومية** مجردة . فهو يجرد الوقائع التاريخية المختلفة من قسماتها العينية ليفرض عليها جميعا مفهوما مطلقا شاملا . **فالاسلام السياسى عنده يشمل تحركات سياسية وأشكالا من السلطة تجمع ما بين محمد على . وأحمد عرابى وبن باديس والشيخ الابراهيمى ومصدق وعبد الناصر والملك فيصل وآية الله الخمينى !**

إن المحرك الأول لهؤلاء القادة والسياسيين جميعا وبغير تمييز عند د . عبد الملك هو الاسلام السياسى . والاسلام السياسى على حد تعبيره هو التعبير الفكرى الشامل لرفض الأمة العربية شعوبا **ودولا أن تصبح ولاية لحروب صليبية جديدة** هى اليوم حروب الدولة الصهيونية ومن ورائها الغرب » . والاسلام السياسى على حد تعبيره كذلك « فى قلب الحركة القومية التحررية ، كما هو الاطار الأعم والدرع الواقية لتحرك شعوبنا ضد الغزو الحضارى » . ومن هذه النصوص وغيرها ، لا نكاد نستشعر فارقا أو تمايزا فى الموقف من الإسلام والاستعمار بين مختلف الدول العربية . فلا فارق مثلا بين الملك خالد والملك الحسن والسادات من ناحية ، والقذافى وبومدين من ناحية أخرى . كما نستشعر كذلك أن الحرب بيننا وبين الغرب الاستعمارى ليست إلا مجرد حرب صليبية دينية ، أو هى غزو حضارى .

وهكذا تذوب داخل هذه المفاهيم المجردة كل معالم الصراعات المختلفة داخل كل بلد عربى فضلا

عن طبيعة الصراع بينها وبين الاستعمار والصهيونية . ولا يصبح لدينا غزو صليبي حضارى غربى من ناحية ، وإسلام سياسى هو الفكر الشامل لكل الشعوب والدول العربية من ناحية أخرى . **وبهذا الإسلام السياسى المجرد يطمس د . عبد الملك كل أشكال الخلافات الفكرية والاختلافات السياسية والإجتماعية بين مختلف البلاد العربية فضلا عن الإسلامية . ويصبح الإسلام السياسى هو العصا السحرية سواء كانت فى يد الملك فيصل أو عبد الناصر أو سوهارتو . أو الملك خالد أو الملك الحسن أو السادات !**

وبرغم أن د . عبد الملك ذو ثقافة غربية رفيعة فإنه لايجد فى الغرب الا مجرد الغزو الحضارى الصليبى الذى لاسبيل إلى مواجهته بغير الإسلام . وبهذا الموقف التعميمى المجرد يقف د . عبد الملك الموقف نفسه من الصين . فبرغم أنه ينبهر بالثورة الإيرانية ، فهو لايخفى انبهاره الشديد بالدور الذى تلعبه الصين حاليا ، ناسيا أو متناسيا التأييد السياسى الكبير الذى قدمته الصين لشاه إيران فى غمرة معارك الشعب الايرانى . ثم ينتهى د . عبد الملك من حديثه بتعميم مجرد آخر يؤكد فيه « أن فكرة الله تعالى تتحد فى وجدان المصرى مع فكرة ر[illegible] ر » رابطا بهذا بين الإيمانية والوطنية ، ثم لايلبث أن يتخذ من هذا الرباط أساسا — لا أدرى كيف — بين الاشتراكية العلمية والوطنية المصرية !

ولهذا كان أدونيس — فى عدد ٢٢ يناير من النهار الدولى — محقا فى نقده للدكتور عبد الملك ، وخاصة فيما يتعلق بتعميماته المجردة . إلا أن أدونيس راح يتخذ من نقده للدكتور عبد الملك تكئة ليشن حربا صليبية ضد الماركسية والماركسيين العرب ، زاعما أنه يقوم بهذا « من موقع الحرص على كمال النظرية » . ثم يتابع أدونيس حملته فى (العدد ١٢ فبراير) لا لينتقد الماركسية والماركسيين العرب من موقع الحرص على كمال النظرية . وإنما ليكتشف ثورية الاسلام ، ولينتهى بأن الثورة الايرانية « **لاتؤسس مرحلة جديدة فى فهم الاسلام فحسب . وإنما قد تكون كذلك بداية لعالم اسلامى آخر . لإسلام يحتضن العالم الأرضى برؤية جديدة وتجربة جديدة** » .

ولى مع ادونيس وقفة قد تطول ، ولهذا أؤجلها قليلا ريثما أشير إشارة سريعة إلى مقالين آخرين فى النهار الدولى . المقال الأول لمنح الصلح والثانى للدكتور ناصيف نصار . ومقال منح الصلح محاولة جيدة لفهم الثورة الإيرانية ، ودعوة جادة الى قفزة فكرية وتنظيمية تقوم بها حركة التحرر العربى لتقييم صيغة علاقتها الخلاقة مع الإسلام . ويميز منح الصلح بين التوظيف السلطوى الرجعى للإسلام والفهم الجماهيرى الثورى له . ويفسر الثورة الإيرانية بانفكاك الطبقة الحاكمة بها على الإسلام وامتلاك حركة الجماهير له . ولا شك أن مما يقوله منح الصلح كثيراً من الصواب . ولكنه ليس بكاف وحده لتفسير الظاهرة . حقا ، هناك تناقض بين زعم سلطة الشاه التمسك النظرى بالإسلام وبين ممارستها الداخلية والخارجية (وخاصة مع اسرائيل) لسياسة معادية لمفاهيم تقدمية فى الاسلام . على أن هذا ليس بكاف وحده لتحقيق تحرك شعبى ثورى . إذ لماذا لم يحرك هذا الانفكاك عن الإسلام بهذا المعنى جماهير الأمة العربية فى أكثر من بلد عربى ضد حكامها ، لماذا لم تتحرك جماهير الشعب المصرى مثلا ضد شاه مصر أنور السادات ، وهو أكثر انفكاكا عن الإسلام من شاه إيران وأضعف نفوذا وسلطانا . لاشك أن

الوضع الإيرانى له خصوصيته الموضوعية : تجربة مصدق المجهضة ، التدخل الامبريالى الأمريكى السافر ، القمع الوحشى الذى يمارسه جهاز الأمن الإيرانى (السافاك) ، استمرار التخلف الاجتماعى والفقر رغم امتلاك ايران لثورة بترولية طائلة ، إستشراء الفساد وافتضاحه فى قمة السلطة ، التناقض الصارخ بين دعوى الليبرالية وسيادة التعسف والقمع الى غير ذلك من الأسباب الموضوعية . ولكن يبقى السؤال الكبير : لماذا تحركت الجماهير الإيرانية أساسا حول قادتها الدينيين ، تحت راية الاسلام . وسنحاول الاجابة على هذا السؤال بعد قليل . وإنما نكتفى هنا بالقول بأن كشف خيانة حكام إيران للإسلام وتحرر الاسلام من احتكار السلطة له ، وارتباطه بالجماهير ليس هو العامل الأساسى الذى فجر الثورة الإيرانية ، وإن يكن عاملا من عواملها بغير شك .

اما مقال د . ناصيف نصار (فى عدد ٥ فبراير) فلعله أن يكون من أنضج المقالات التى كتبت حول هذا الموضوع . إنه يتسم بالموضوعية والرؤية التاريخية العينية والدماثة العقلية . إنه مع تقديره البالغ للثورة الايرانية لا يسارع إلى إطلاق الأحكام المجردة المنبهرة ، ولا يسعى إلى تعميم التجربة تعميما مخلا . وهو يميز بين الرؤية الدينية للإسلام فى ذاته وبين ممارسته العملية ، وهو يدعو الى مواجهة الحضارة الغربية مواجهة إيجابية خلاقة ، وهو يدعو إلى العلمانية فى إدارك الظاهرة الدينية نفسها واحتضانها داخل حركة التحرر العربى .

وأعود إلى أدونيس وحملته الصليبية ضد الماركسية والماركسيين العرب . والحق ، أننى وإن كنت أختلف مع أدونيس فى بعض القضايا الفكرية والأدبية ، إلا أننى كنت أحترم أمانته العقلية وشجاعته الأدبية وتماسك رؤيته الفكرية . ولهذا اعترف بأنى فوجئت مرتين بما كتبه فى هاتين المقالتين اللتين أشرت اليهما ، مفاجأتى الأولى **سياسية** : لماذا يقوم أدونيس بحملته هذه على الماركسيين العرب فى وقت تسعى فيه كل القوى الوطنية والتقدمية العربية على اختلاف اجتهاداتها الدينية أو العلمانية ، الفكرية والاجتماعية ، لمواجهة المخطط الامبريالى الصهيونى الرجعى الذى تتعرض له ثورتنا العربية ، وفى وقت تسعى فيه هذه القوى جميعا لمساندة الثورة الايرانية التى تفتح بانتصارها أفاقا رائعة للقاء نضالى بينها وبين الثورة العربية ، بل للقاء حضارى يجدد التراث العربى الاسلامى ويواصله على نحو جديد خلاق . فضلا عن أن د . عبد الملك لا يمثل الماركسيين العرب ، ولا يتحدث باسمهم ، ولا بمنطقهم ، لا نتبين هذا فحسب من كتاباته الأخيرة ، بل من حديثه نفسه المنشور فى النهار الدولى والذى تصدى له أدونيس بالرد .

أما مفاجأتى الثانية فهى **فكرية** : فما يقوله أدونيس فى مقالتيه ، وخاصة الثانية ، يتناقض مع كتاباته السابقة ، وخاصة مع كتابه « الثابت والمتحول » الذى يستشهد به دعما لموقفه من الثورة الايرانية عامة ، والاسلام بوجه خاص . ففى مقاله الأول يقول بأن الاسلام « **بمستوييه الأخروى والدنيوى . الدليل إلى مخرج إيران من الشقاء . والطريق التى توفر للإنسان حياته المليئة . وتفتحه الكلى . وتكامله الشامل** » وهو يقول كذلك عن الإسلام بأنه « **يدخل التاريخ من بابه الواسع وأنه**

محركه الأول » وهو « **يظهر الآن وكأنه وحده الحديث الثورى الباق** » وفى مقاله الثانى يستعرض باختصار الأفكار الأساسية فى كتابه « الثابت والمتحول » ليستخلص منها بأنه برغم عدم إهماله العوامل الاقتصادية — الاجتماعية فى حركة الصراع داخل المجتمع الاسلامى ، فانه أعطى الأولوية للعامل الأيديولوجى — الدينى . « **فى مجتمع كالمجتمع العربى . بُنى — بشكل كامل على الدين . ولم تتطور فيه أشكال الانتاج وأدواته بحيث تؤدى الى نشوء الوعى الطبقى يظل هذا العامل (يقصد العامل الأيديولوجى — الدينى) محركا أول . لذلك لا يمكن تفسير حركته بمقولة الطبقة أو الوعى الطبقى أو بمقولة الاقتصاد فضلا عن الاقتصادوية** » ثم ينهى مقاله بتقييم للحركة الايرانية يؤكد فيه بأنها « لا تؤسس مرحلة جديدة فى فهم الإسلام وحسب ، وإنما قد تكون أيضا بداية لعالم اسلامى آخر ، أى لإسلام يحتضن العالم الأرضى برؤية جديدة وتجربة جديدة ، وهى على هذا المستوى **تحد عظيم لأجيالنا ولأفكارها ونظرياتها التى تأسست ونمت خارج المناخ الدينى . لكى لا أبالغ وأقول : إنها « دليل على إفلاسها** » .

حسنا . هذا هو أدونيس الجديد ، [illegible] ماذا كان يقوله أدونيس من قبل ؟ فى محاضرته التى ألقاها فى ندوة الكويت التى انعقدت ما بين ٧ — ١٢ ابريل ١٩٧٤ لدراسة موضوع « أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى » ، يقول أدونيس « **نشأ الإسلام فى عالم كانت المسيحية قد أكملته . عالم كان الله فيه الغيب والواقع معا ، الروح والجسد معا ، كان ثمة وحدة بين الإلهى والانسانى** . الانسان صورة الله والله تجسد وصار إنسانا . وكانت هذه الوحدة مبدأ العالم ومحوره . بهما يبدأ التاريخ وإليهما ينتهى . ومن هنا كانت الحرية مطلقة لا نهائية . ففيها يتوحد الانسان بالله ، أى بالقدرة غير المحدودة التى ينتمى اليها .

أما الإسلام فقد فصل بين الله والانسان ، والغى مبدأ الوحدة بينهما ، وجعل أمر الدنيا وتدبيرها يتان بمقتضى الدين . وقد طبق المسلمون الأول هذا النظر بحيث أصبحت ممارسة السلطة الدنيوية أى السياسية هى النواة التى يتكون حولها التاريخ . الدين هو المطلق الذى يوجه العالم النسبى ويسيطر عليه . والتاريخ بناء للدنيا بروح الدين .

ومن هنا أصبح صاحب السلطة على الصعيد العملى أو من يكون فى موقعها هو الشخص الوحيد الحر . ومثل هذه الحرية تفترض حتما اللاحرية عند جميع الأشخاص الذين لا يكونون فى موقع السلطة أى أنها تفترض عبودية الآخرين . فالآخرون فى البنية الاجتماعية الإسلامية غير أحرار إلا بقدر ما يرون حريتهم فى حرية السلطة ، أى بقدر ما يفوضون الأمر لصاحب السلطة » . وفى هذا النص لا يفرق أدونيس بين الممارسة السلطوية الدينية للاسلام والإسلام فى ذاته ، وإنما يجعل الإسلام فى ذاته مسؤولا عن الطابع السلطوى للدين . أى انه بطبيعته ذو طابع قمعى ، على خلاف المسيحية .

وفى كتابه « الثابت والمتحول » يقول عن الإسلام « **كان الإسلام تأسيسا لرؤية جديدة ونظام جديد . فهو تحول بالقياس الى ماقبله غير أنه ثبات بالقياس الى مابعده** » (الجزء الأول ص ٣٥)

والثبات عند أدونيس يعنى الجمود والتحجر ، لا الاستمرارية والسرمدية . ولهذا فالرؤية الدينية عنده هى السبب فى تغليب منحى الثبات فى التاريخ العربى الإسلامى كله . ولهذا يقول كذلك (فى الكتاب نفسه صفحة ٩٠) « **فالدولة التى تقوم على أساس دينى هى بالضرورة دولة غير عادلة . لأنها لا تقدر أن تنظر إلى مواطنيها المختلفى الأديان أو المتفاوتين فى إيمانهم ، نظرة واحدة ، ولابد أن تفضل بعضهم على بعض ، ومثل هذه الدولة فاسدة ، فالحق فيها خاص لا عام ، ولذلك لكى يتحرر الانسان فى الدولة الدينية** ، **لابد أن تتحرر الدولة ذاتها من الدين** » وما أكثر النصوص الأخرى التى نتبين منها موقفا من الإسلام يتعارض تعارضا صارخا مع انبهاره الجديد بالإسلام نظريا وممارسة .

ومن حق أدونيس أن « يتحول » ! . ولكن من واجبه الفكرى على الأقل أن يعترف بهذا التحول وأن يفسره ، لا أن يسعى إلى « تأصيله » فى كتاباته السابقة تأصيلا غير أمين .

ولكن أدونيس لا « يتحول » فحسب فى رؤيته وتقييمه للدين ، وإنما فى منهج رؤيته لحركة الصراع فى التاريخ العربى الاسلامى كذلك . **فهو** فى مقاله الثانى (فى النهار الدولى) يستبعد التفسير الطبقى لهذا الصراع جاعلا الأولية للعامل الأيديولوجى — الدينى ، وفى كتابه « الثابت والمتحول » نجد موقفا مختلفا . فبرغم أنه فى هذا الكتاب لم يقم بدراسة الظواهر الثقافية فى ارتباط بقاعدتها المادية (على خلاف مايقول فى هذا المقال) فإنه قد مس هذه القاعدة مسا خفيفا فى بعض الأحيان . وفى هذا المس الخفيف يقول **بأن الثورة على عثمان كانت** « **ثورة طبقية . وقد وصفت عائشة الناس الذين قاموا بها بأنهم** « **الغوغاء من أهل الأمصار . وأهل المياه ، وعبيد أهل المدينة** » (صفحة ٧٨) ويقول عن الدولة الأموية « تشكلت حول الدولة الأموية **طبقة اتخذت من الفتوحات قوة اقتصادية استأثرت بها** » (ص ٨١) ويقول كذلك « وتركز الصراع ضد الدولة الأموية فى منحيين : سياسى — ثقافى **لإحلال** الإسلاموية محل العروبوية ، واقتصادى — اجتماعى ، **لاستبدال البنية الاقتصادية السائدة وعلاقاتها . بنية جديدة وعلاقات جديدة** » (نفس المرجع السابق) ويقول كذلك « وكان أهل البدع والأهواء يرون هم كذلك أن الدولة هى الشكل السياسى الضرورى لوحدة الأمة ، لكنهم كانوا يضيفون **بأن ثروة الأمة ، فى ظل الشروط التى يعيشونها . هى ثروة الطبقة الأموية وحدها** . وأن الدولة الراهنة ليست الا الشكل السياسى **لسيطرة هذه الطبقة واستغلالها الطبقات الأخرى** » (صفحة ٨٢) .

أين أدونيس « الثابت والمتحول » من أدونيس المقالات الاسلامية الأخيرة ؟ لعله كما ذكرت من قبل قد « تحول » ولكنه تحول لا يتفق مع نظريته فى التحول . ومن حق أدونيس أن يتحول كما يشاء دون أن يغطى تحوله هذا بالتهجم على الماركسية والماركسيين .

لا ، لم يعلق الماركسيون العرب نظريتهم لأن الواقع أسهم فى تكذيبها كما يزعم أدونيس . إن موقف الماركسيين من الدين عامة واضح لا يحتاج الى تفاصح أدونيس وتلخيصه التبسيطى المخل . على أن القضية ليست نظرية فى المحل الأول . وما يحاول أدونيس أن يطمسه هو موقف الماركسية والماركسيين العرب من الحركات الدينية . **إن جوهر القضية فى الماركسية ليس نقد السماء وانما نقد الأرض** .

والماركسية ليست مؤسسة لنشر الإلحاد إنها نظرية نضالية من أجل تغيير الحياة وتجديدها . وبهذه النظرة تتعامل الماركسية مع الحركات والتعابير الدينية تعاملا موضوعيا . وهناك أشكال تاريخية ثلاثة لهذه الحركات والتعابير :

- هناك شكل يدعم السلطة القائمة ويتيح لها مشروعية وجودها واستمرارها بالقهر والقمع .
- وهناك شكل هو نوع من العزاء عن الشقاء الأرضى بأمل فى سعادة أخروية .
- وهناك شكل ثالث ثورى تمردى يسعى لتغيير الأوضاع وتجديدها .

هذه هى الأشكال التى تتخذها الحركات والتعابير الدينية . وهى أشكال تتداخل تاريخيا فى كثير من الأحيان . فالمسيحية مثلا كانت فى بدايتها ثورية . ولكن سرعان ما استوعبتها الدولة الرومانية ، بل سرعان ما ارتبطت بالإقطاع . ولكن باسم المسيحية وفيها قامت التمردات البروتستنتية . لوثر ، كالفن ، منتزر ، التى اتخذت فى البداية طابع ثورات فلاحية تحت ألوية دينية ، وما أكثر أدبيات الماركسية تحليلا وتقييما لتقدمية هذه الثورات .

والإسلام فى بدايته كان حركة ثورية . ولكنه مع خلافة عثمان ثم مع الدولة الأموية أخذ مساراً آخر . على أنه فى الاسلام وبالإسلام قامت حركات ثورية عديدة طوال التاريخ العربى الاسلامى لعل من أبرزها حركة القرامطة ، بل لعل الحركة الصوفية فى بعض تعابيرها أن تكون كذلك حركة رفض وتمرد .

ومنذ أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر والعشرين . قامت تحركات وتعابير دينية ذات طابع استقلالى أو تقدمى فى بدايتها (كالوهابية والسنوسية والمهدية) ولكنها سرعان ما انتكست ووظفت توظيفا سلطويا رجعيا مناقضا لبداياتها الأولى .

ولست فى معرض التأريخ للحركات الدينية عامة وفى عالمنا العربى خاصة لأبيّن موقف الماركسيين منها . **فالماركسية لا تقف مبدئيا ضد الحركات الدينية . وانما تحدد الموقف منها فى ضوء موقف هذه الحركات من قضايا الثورة الوطنية والاجتماعية** والتفتح الديمقراطى . بل لعلى اكتفى بالاشارة السريعة الى أنه فى داخل الفكر الماركسى نفسه ، هناك اجتهادات مختلفة حول الإسلام ، احتدمت بها المناقشات فى بعض مؤتمرات الدولية الشيوعية . بل برز بعض المفكرين الماركسيين الذين لم يقفوا فحسب عند حدود دعم الحركات الاسلامية المعادية للاستعمار بحسب الشعار اللينينى المعروف بل **سعوا للتوفيق بين الاسلام والماركسية** . لعلى أذكر منهم حنفى مظفر ، وسلطان كالييف ، وتان مالاكا ، وريسكولوف . حقا ، لم تنتصر أفكارهم حينذاك ، ولكن لعلنا نجد فى الحركة الإسلامية الماركسية فى إيران اليوم امتداداً نضاليا لهذه الاجتهادات المبكرة .

لست هنا فى مجال تقييم هذه الاجتهادات ، وانما أردت أن أقول لأدونيس ، إن الماركسية كمنهج وكنظرية لتجديد الحياة وتثويرها ، وتحقيق إنسانية الانسان ، ليست حلقة حديدية من الأفكار الجامدة ، وإنما هى تفتح دائم على الحياة ، واستلهام دائم منها ، وتجدد بها وتجديد لها . واستمرارا لهذا التراث ،

يقف الماركسيون العرب اليوم موقف التأييد والمساندة للحركة الإسلامية الثورية فى إيران وفى ليبيا . وهم يفرقون بين الطابع الإسلامى الثورى لهاتين الحركتين ، والطابع الاسلامى المتخلف لأوضاع وبلدان مثل السعودية والمغرب والباكستان وأندونيسيا . أو لحركات مثل حركة الإخوان المسلمين فى مصر .

وهكذا فإن الماركسيين العرب لا يضعون على مستوى واحد كل الحركات والدول الاسلامية . وإنما يتحدد موقفهم منها بالموقف من القضايا الوطنية والاجتماعية كما سبق أن أشرت . إن الماركسيين العرب لم يعلقوا نظريتهم إذن كما يزعم ادونيس بمناسبة الثورة الإيرانية . بل إن موقفهم منها مرتبط بصميم نظريتهم نفسها التى تقف مع كل تغير وتقدم وتفتح إنسانى ، وضد كل جمود وتخلف واستعمار واستغلال .

ليست معركتنا فى العالم العربى حول الله وإنما ينبغى أن تكون أساسا ضد الشيطان . شيطان الجهل والتخلف والاستغلال والاستعمار والصهيونية « وفى هذا فليتنافس المتنافسون » . ولتتحد وتتلاق من أجل هذا كل القوى الوطنية والتقدمية العربية على اختلاف اجتهاداتها الفكرية والعقائدية .

ما أريد أن أخوض أكثر من هذا فى المعركة التى يريد أدونيس أن يشغل بها الفكر العربى المناضل فى هذه الأيام .

وحسبى أن اختم مقالى هذا ببعض ملاحظات عن الثورة الإيرانية أحاول فيها الإجابة عن السؤال الكبير المعلق : لماذا تحركت الجماهير الإيرانية أساسا حول قادتها الدينيين تحت راية الإسلام ؟ على أنى أحب أن أقول فى البداية أنه من الخطأ القول **بأن الثورة الإيرانية هى مجرد ثورة دينية** . حقا أن قيادتها العليا المحركة هى قيادة دينية ، بالغة الحنكة والذكاء . ولكن ما أكثر القوى الوطنية والديمقراطية والتقدمية الأخرى التى تتحرك بفاعلية فى قلب حركة الجماهير الإيرانية . **ولعل نجاح الثورة الإيرانية مرتبط بوحدة هذه القوى أو على الأقل بعدم التضارب فيما بينهم . ولا مستقبل للثورة الإيرانية بغير دعم وحدة هذه القوى وتعاونها الديمقراطى المشترك** . وأعود الى السؤال الكبير مرة أخرى متسائلا : لماذا نجحت القيادة الدينية فى إضفاء طابعها على الثورة . كما نجحت فى توجيهها وتحقيق انتصارها . هل الأمر يتعلق بالمذهب الشيعى كما يقال أحيانا . فالشيعة فى التاريخ كانت قوة معارضة باستمرار . وللقيادة الشيعية تراث نضالى فى إيران ، لعل من أبرزه الانتصار الكبير فى معركة « التمباك » فى أواخر القرن التاسع عشر ، هذه المعركة التى شارك فيها كذلك جمال الدين الأفغانى . على أن القول بالشيعية تفسيرا لنجاح هذه الثورة لا يكفى . ففى ليبيا ثورة ناجحة وإن تكن سنية . وفضلا عن هذا فان الشيعة قد تختلف مواقفهم السياسية والاجتماعية كذلك ، فلقد قاد زعماء الشيعة ثورة العشرين فى العراق ضد الاستعمار الانجليزى ، ولكن قائدا من قادة الشيعة العراقيين هو آية الله الشيرازى عارض عام ١٩٥٨ قانون الاصلاح الزراعى والتأميمات ، بل أفتى بأنه لا تجوز الصلاة فى الأماكن المصادرة أو المؤممة . **ليس المذهب الشيعى وحده إذن هو الذى يتيح لنا تفسير هذه الظاهرة تفسيرا كاملا . وإن كان بغير**

شك عاملا من عوامل هذا التفسير .

هناك بغير شك أسباب موضوعية وذاتية لانتصار الثورة الايرانية ، ولاتخاذها هذا المظهر الدينى . ولعلى أشرت فى البداية الى بعض الأسباب الموضوعية ، أما الأسباب الذاتية فلعل أبرزها أمران :

الأول هو عجز التنظيمات الوطنية والتقدمية الايرانية — برغم فاعليتها فى الواقع الايرانى — فى أن تحقق قيادة شاملة لحركة الجماهير بسبب ما كان يوجه اليها من ضربات قاصمة أو بسبب بعض أخطاء فى تكتيكاتها النضالية .

الثانى هو قوة القيادة الدينية الشيعية واستقلالها المالى عن السلطة ، وقوة نفوذها بين الجماهير ، فضلا عن تبنيها لمطالب الجماهير وأهدافها .

لهذا كانت القيادة الدينية هى وحدها المؤهلة تنظيميا وفكريا لقيادة حركة الجماهير مما أعطى للثورة هذا الطابع الدينى الشامل . على أن الثورة الايرانية برغم هذا ليست مجرد ثورة دينية بل هى ثورة وطنية ديمقراطية معادية للامبريالية .

وإذا كانت الثورة الايرانية قد حققت خطوتها الجبارة الأولى وهى الإطاحة بحكم الشاه ، وإقامة حكم وطنى بديل ، فان هذه الخطوة الأولى لن تتثبت إلا بتحقيق الخطوة الثانية وهى تغيير البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الايرانى ، وإطلاق الطاقات الديمقراطية الخلاقة للشعب . إن معركة استمرار الثورة أخطر من معركة استيلائها على السلطة . وهى معركة تستلزم وحدة كل القوى الوطنية والديمقراطية والتقدمية على اختلاف اجتهاداتها وعقائدها الفكرية والاجتماعية .

ولهذا فعندما يؤيد حزب تودة الثورة الايرانية ذات الطابع الاسلامى ، لا يخرج عن مبادئه الماركسية ، بل إن عدم تأييده لها ، وعدم مساهمته الفعالة فى نجاح خطوتها الأولى والثانية هو الخروج عن المبدأ الماركسى . وعندما يؤيد الماركسيون العرب الثورة الايرانية ويحيون التطبيق التقدمى للاسلام لا يخرجون كذلك عن مبادئهم . أو عن تراثهم النضالى ولو فعلوا غير ذلك لكان الخطأ ولكان الافلاس المبدئى حقا . لا لم تفلس الأفكار الماركسية ولم يفلس الماركسيون العرب كما يزعم أدونيس ، إلا أن الماركسيين العرب يتعلمون بغير شك من خبرة التاريخ وتتطور بهذا قدراتهم النظرية والنضالية ، وتتسدد خطاهم وتقل أخطاؤهم . **ولكن ... لعل فضيلتهم الأولى هى أنهم لا يقفون فى الشرفات المتعالية يلقون طوب التفرقة والتمزيق والتشكيك على صفوف المناضلين .**

ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف(*)

فى منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية فى مصر

مدخل : الفلسفة هى أشد أنواع الفكر تجريدا نظريا . على أنها برغم هذا التجريد النظرى ، بل بفضله ، تعبر — بقوانين بنيتها المنهجية والمعرفية الخاصة — عن الممارسة العينية للفكر فى الواقع الاجتماعى المعين . وفى هذا تكمن دلالتها التاريخية . على أن الفلسفة من ناحية أخرى — بهذا التعبير نفسه — تعيد إنتاج هذه الممارسة العينية للفكر دعما وحفاظا وتكريسا لهذا الواقع الاجتماعى المعين . وفى هذا تكمن الأيديولوجية .

(*) نص مداخلة فى « مؤتمر الفلسفة العربية » الذى انعقد فى الجامعة الأردنية بعمان فى أواخر عام ١٩٨٣ .

إن حقائقها المعرفية مشروطة دائما تاريخيا وموظفة دائما أيديولوجيا . على أنه ليس هناك فلسفة واحدة ، بل هناك دائما فلسفات تُعبر فى كل مرحلة من مراحل التاريخ عما تحتدم به هذه المرحلة أو تلك من أوضاع وصراعات اجتماعية ، بل تشهر كذلك سلاحها « المعرفى — الأيديولوجى » انخراطا فى هذا الطرف أو ذاك من أطراف الصراع . وعلى أرض الفلسفة تدور أخطر المعارك . إن الفلسفة — على حد تعبير « التوسير » هى صراع طبقى فى النظرية[١] ، ونضيف توضيحا وتأكيداً لا أكثر ... وهو صراع وطنى وقومى كذلك . والتعبير عن هذا الصراع فى الفلسفة لا يتم انعكاسا آليا مِرْآوِياً كما يتم فى الواقع الاجتماعى . فلكل مجال خصوصيته واستقلاله[٢] البنيوى ، دون أن يعنى هذا ، التعالى المطلق أو القطيعة والانفصال[٣] .

ولكن ... إذا كان هذا الأمر يصدق على الابداع الفلسفى فهل يصدق على تأريخها ؟ أعتقد ذلك . فكما أن هناك — نوعيا — أكثر من فلسفة واحدة ، فهناك كذلك نوعيا أكثر من تاريخ واحد . وما ينطبق على الفلسفة من اختلاف الدلالات التاريخية والأيديولوجية ، ينطبق كذلك على تأريخها .

فتأريخ الفلسفة هو موقف فلسفى كذلك منها ، يختلف تاريخيا وإيديولوجيا .

والفكر الفلسفى العربى المعاصر لا يشذ عن هذا ، سواء كان فكرا مؤرِّخا للفلسفة أو فكرا مبدعا لها . ولقد تمنيت أن تكون مساهمتى فى هذه الندوة محاولة لدراسة الدلالة المعرفية والتاريخية والإيديولوجية لبعض الاتجاهات الرئيسية فى الفكر الفلسفى العربى المعاصر ، تأريخا وإبداعا . على أنى أدركت أن هذه الندوة بما تحتويه بالضرورة من مساهمات ومداخلات مختلفة بل متعارضة ستكون تحقيقا جماعيا لهذه الأمنية ، وستكون كذلك موضوعا بعد ذلك لتحقيق هذه الأمنية نفسها على نحو آخر . ولهذا حرصت أن تكون مساهمتى فى هذه الندوة الجماعية جهدا متواضعا يتعلق بموضوع جزئى محدد هو « تدريس الفلسفة فى المرحلة الثانوية فى مصر خلال السنوات الثلاثين الماضية » ، يكون امتحانا لتلك المفاهيم النظرية التى أشرت اليها فى الأسطر السابقة ، أى يكون بما هو جزئى مؤشرا إلى ما هو عام .

والحق أن تدريس الفلسفة فى المرحلة الثانوية بالذات مهمة بالغة التأثير — فيما أزعم — فى التوجه الفكرى والنظرى[٤] فى المجتمع عامة ، وذلك لأسباب : **أولا** : لهذه الآلاف من الطلبة الذين

(١) L. Althusser: Réponce à John Lewis, éd: Maspero, p.41.

(٢) لا بمعنى الاستقلال الفلسفى كما يقول به د . ناصيف نصار أو الحياد الفلسفى عند د . يحيى هويدى ، وإنما بمعنى المنطق الخاص ببنية التعبير الفلسفى .

(٣) وما أحوجنا ألا نعيد القول فى هذه القضية التى شبعت كلاما وما شبع أصحابها تكرارا واجتراراً لها .

(٤) للتوجيه الفكرى والنظرى مصادر تعليمية واجتماعية أخرى بغير شك فى هذه المرحلة . ولكن لعل الفلسفة تقدم الشكل الأكثر تعميما وتجريدا وبالتالى تأثيرا .

يدرسون الفلسفة فى هذه المرحلة ويتأثرون بما يدرسون أو بما يدرَّس لهم ، وهم أكبر بكثير من العدد المحدود الذى يدرس الفلسفة فى الجامعات بعد ذلك . وأغلب هؤلاء الطلبة لا يواصلون دراسة الفلسفة بل تتنوع وتختلف دراستهم بعد المرحلة الثانوية أو يتجهون مباشرة إلى مجال العمل الاجتماعى حاملين معهم ما ترسب فى نفوسهم وعقولهم من فكر نظرى خلال دراستهم إلى الممارسة اليومية . **ثانيا** : لأن الطلبة فى هذه السن — التى يمكن أن يطلق عليها نهاية مرحلة المراهقة وسن الأسئلة الكبيرة التى تتعلق بقضايا جوهرية فى الحياة — يحسمون الى حد كبير توجههم الفكرى والعملى بحسب ما يتلقونه من إجابات حول تلك القضايا . ودرس الفلسفة مصدر مهم من مصادر هذه الاجابات . **ثالثا** : لأن برامج الدراسة برامج رسمية ، ولأن المدرسة جهاز من أخطر أجهزة التوجيه الأيديولوجى والسيادة الأيديولوجية للنظام القائم ، فإن برنامج تدريس الفلسفة فى المرحلة الثانوية هو باب من أهم أبواب هذا التوجيه ، وهذه السيادة ، بما تمتلكه الفلسفة من مفاهيم نظرية مجردة تساعد على بلورة وتثبيت الدلالات والقيم التى يراد تسويدها .

ولقد تمنيت كذلك ألا تقتصر هذه الدراسة المتواضعة على مصر ، وإنما تتسع لتشمل البلاد العربية جميعا . بل تمنيت ألا تقتصر على تحليل برامج الدراسة الفلسفية وحدها بل تشمل تحليلا إحصائيا لعدد الحصص المخصصة للفلسفة فى مختلف البلاد العربية ولعدد الطلبة الذين يختارون هذه الدراسة ونسبة النجاح فيها ، وعدد المدرسين المتخصصين القائمين على تدريسها ، ومنهج الدراسة المتبع ، ومضامين هذه المناهج ، وما طرأ على هذه العناصر جميعا من تغيير أو تطوير أو تعديل خلال السنوات العشرين الماضية فى مختلف البلاد العربية . على أنى لم أستطع — فى وضعى الراهن — أن أحصل على هذه العناصر جميعا التى أرجو أن تتاح لغيرى تحقيقا لهذا المشروع الذى يمكن أن يقدم لنا صورة صحيحة شاملة لوضع الدراسة الفلسفية فى مدارسنا الثانوية بل فى مجتمعاتنا العربية عامة .

ولهذا سأقتصر على تناول الوضع النظرى لدراسة الفلسفة فى المدرسة الثانوية المصرية خلال السنوات الثلاثين الماضية ، مستندا فى ذلك الى ثلاثة نصوص رسمية تمثل برامج دراسة الفلسفة فى مصر طوال هذه الفترة . هذه النصوص الثلاثة هى : **أولا** : كتاب « دروس فى تاريخ الفلسفة » لتلاميذ السنة التوجيهية . تأليف د . إبراهيم مدكور والأستاذ يوسف كرم ، فى طبعة ١٩٥٣ . **وثانيا** : كتاب « الفلسفة للصف الثالث الثانوى — قسم أدبى . تأليف د . سعيد اسماعيل على ، الصادر عام ١٩٧٠ ، **وثالثا** : كتاب « مسائل فلسفية » للصف الثالث الأدبى ، تأليف د . زكى نجيب محمود و د . أميرة حلمى مطر و د . نازلى اسماعيل حسن و د . عزمى اسلام ، الصادر عام ١٩٨٢ . والملاحظ أن الكتاب الأول وإن كانت طبعته تشير إلى عام ١٩٥٣ فإنه ينسب إلى المرحلة السياسية والاجتماعية السابقة على ثورة ١٩٥٢ التى لم تكن حينذاك قد غيرت بعد من برامج تدريس الفلسفة . والملاحظ ثانيا أن الكتاب الثانى قد صدر عام ١٩٧٠ أى فى آخر المرحلة الناصرية ، والملاحظ أن الكتاب الثالث قد صدر فى نهاية المرحلة الساداتية المستمرة فى جوهرها حتى اليوم رغم مقتل رمزها .

ولهذا تكاد هذه النصوص الثلاثة أن تعبر عن ثلاث مراحل فى التاريخ السياسى المصرى المعاصر . وهنا يبرز بالضرورة هذا السؤال الكبير المركّب : إلى أى حد كان تدريس الفلسفة فى المدرسة الثانوية تعبيرا نظريا وأيديولوجيا عن كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث من تاريخ مصر ، وما مدى الاختلاف النظرى والأيديولوجى بين هذه النصوص الثلاثة أو ما مدى الاتفاق بينها إن كان ثمة اتفاق ؟ .

إن الاجابة على هذا السؤال الكبير تستدعى بالضرورة تحليلا داخليا لهذه النصوص الثلاثة منهجيا وأبستمولوجيا وأيديولوجيا ، ثم القيام بدراستها دراسة مقارنة فيما بينها فى سياق الوضع السياسى والاجتماعى السائد فى كل مرحلة من تلك المراحل الثلاث .

على أن المجال قد لا يتسع لمحاولة الاجابة بدراسة تفصيلية لتلك العناصر فى النصوص الثلاثة . ولهذا سنكتفى بتحديد بعض الملاحظات والمؤشرات العامة .

١ — دروس فى تاريخ الفلسفة لتلاميذ السنة التوجيهية :

هذا الكتاب الأول ينهض بتأليفه أستاذان كبيران متخصصان هما : د.إبراهيم مدكور والأستاذ يوسف كرم . أولهما متخصص فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، فله دراسات معمقة فيها ، تميل الى إبراز الجانب العقلانى منها وتسعى للتعامل مع تصوراتها المختلفة بمنهج تاريخى مقارن[١] . وللثانى إسهام متميز فى تأريخ الفلسفة عامة قديما وحديثا ، فضلا عن تبنّيه لموقف فلسفى خاص ينتسب إلى الاتجاه « التوماوىّ » . ومن الطبيعى أن يأتى كتابهما المدرسى هذا تعبيرا عن توجههما الفكرى المشترك . على أن هذا التوجه الفكرى يمكن أن يخضع فى هذا الكتاب لأمرين : **الأول** أن الكتاب وإن كان من تأليفهما إلا أنه سيكون معبرا تعبيرا رسميا عن المؤسسة التعليمية القائمة ، وبالتالى عن المؤسسة السياسية الاجتماعية السائدة ، **والثانى** أن الكتاب موجه لطلبة فى سن معينة ، وليسوا على إلمام سابق بالفلسفة على أن هذا لايعنى مجرد الحرص على التبسيط فى عرض التصورات الفلسفية ، وإنما قد يعنى كذلك الحرص على إبراز بعض الجوانب الفكرية دون جوانب أخرى أو تأكيدها — على الأقل — على حساب جوانب أخرى إخفاءً أو إخفاتا لها ، مراعاة للطبيعة الرسمية للكتاب وتوجيها للطلبة فى هذه السن توجيها فكريا يتفق مع الفكر الرسمى السائد والذى يراد مواصلة تسويده .

وما أريد أن أسبق الحكم أو أُسْقط منذ البداية على الكتاب ما نعرفه من التوجه الفكرى للأستاذين الفاضلين ، أو للشروط المحيطة بتأليف الكتاب . ولهذا سأحرص أولا على قراءة النص من داخله قبل أن نعود إلى السياق التأريخى الذى صدر فيه أو صدر عنه .

والكتاب جهد كبير رصين فى عرض تاريخ الفلسفة عرضا كلاسيكيا منذ الفكر الشرق القديم فالفلسفة اليونانية فالفلسفة الوسيطة (المسيحية والإسلامية) فالفلسفة الحديثة التى يقف بنا الكتاب منها عند كانط لا يتعداه .

(١) سنعرض بعد ذلك لحدود هذا المنهج التاريخى .

على أننا منذ البداية نتبين أن هذا العرض التأريخى هو أقرب الى التتابع الزمنى للمذاهب الفكرية المختلفة . فقد يُبْرز تفاعلا بين هذا الفكر أو ذاك ، اختلافا بين هذا الفكر أو ذاك ، ولكن ذلك فى إطار تعاقب زمنى أكثر منه رؤية تاريخية تربط الظواهر الفلسفية أو الفكرية بسياقها الاجتماعى ، وتسعى إلى تفسير العلاقة بينها ، فضلا عن تفسير التطور التاريخى لتصوراتها المختلفة والمتعارضة لا مجرد تعاقبها أو تحاقبها الزمنى الخارجى ، بل يكاد الكتاب فى عرضه التأريخى الخارجى أن يوحى بأنه لا جديد فى التاريخ الفكرى ، فما حدث فى الماضى هو ما يحدث فى الحاضر ، وما أكثر الأمثلة : فحين يتحدث الكتاب مثلا عن فلسفة الطبيعيين فى الفلسفة اليونانية القديمة ، سرعان ما يعقب عليها قائلا « وما المذهب المادى الحديث إلا هذا المذهب المادى القديم ، لا اختلاف بينهما إلا فى الشواهد العلمية[1] .

والقضية هنا ليست فحسب فيما يتضمنه هذا القول من خطأ علمى فى تصوير حقيقة المذهب المادى الحديث ، وإنما فى تجميد التاريخ فيما بين المذهبين القديم والحديث أو بتعبير آخر إلغاء تاريخية الفكر رغم التعاقب الزمنى الخارجى بحيث تظل العلاقة بين التصورات علاقة فوقية خارج التاريخ . وقد يتخذ تجميد التاريخ والغاؤه مظهرا آخر هو تقليصه واختزاله فى رمزين فكريين ، كأن يصور تاريخ الفكر الانسانى كله قديما وحديثا بأنه تراوح بين أفلاطون وأرسطو ولا أحد غيرهما ، فهما « يمثلان قطبىْ عالم الفكر ، فتارة يميل العقل إلى أحدهما وطورا يميل إلى الآخر[2] وهنا يبرز كائن مجرد مطلق هو « العقل » اللاتاريخى الذى يتحكم فيه ميلان تتراوح بينهما حركته التى هى الحركة الوحيدة غير المفسرة فى عالم الفكر كله ! وهكذا تكاد الفلسفة أن تصبح مجرد حركة فكر متراوح بين قطبين علويين . ولكن الفلسفة قد تصبح كذلك مجرد كيان متميز له حركته الذاتية لا فوق التاريخ فحسب بل فوق الجغرافيا كذلك . فلا نحسب أن الأمر مجرد تعبير بلاغى طريف عندما يتحدث الكتاب عن فلاسفة الأندلس فيقول « وكأن الفلسفة أحست بحرج موقفها فى المشرق فولت وجهها شطر المغرب وبلاد الأندلس رجاء أن تجد نصيرا»[3] إن وراء هذا التعبير البلاغى رؤية إطلاقية ثبوتية للفلسفة ككيان مستقل متعال عن حقائق التاريخ وملابساته العينية المختلفة والمتخالفة .

وبحسب هذه الرؤية فليس ثمة اختلاف بين الآراء الفلسفية ، إنما هو مجرد اختلاف فى الظاهر ، وإنما المذاهب الفلسفية جميعا مذهب واحد . فالآراء الفلسفية — كما يقول الكتاب — « مهما تعارضت فى الظاهر ، ليست إلا حقائق ناقصة ظنها أصحابها الحقيقة بأكملها ، أو وجهات جزئية اعتبروها قانون الوجود ، فما أن نضاهيها بعضها ببعض ونردها الى أصلها ونحصرها فى دائرتها حتى يتضح

---

(١) د . إبراهيم مدكور والأستاذ يوسف كرم : دروس فى تاريخ الفلسفة القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٣ . صفحة ٤ ، ويمكن ملاحظة الأمر نفسه فى اعتبار الكتاب أن فكر ابن باجه وابن طفيل هو « فى أغلب الأحايين محاكاة لأفكار المشارقة » صفحة ٧٩ .

(٢) المرجع السابق صفحة ٥٢ .

(٣) المرجع السابق صفحة ٧٨ .

لنا أن من الممكن الانتفاع بها وسلكها فى مذهب أوسع[1] » فما هو هذا الأصل ، وما هى هذه الدائرة وما هو هذا المذهب الأوسع الذى ينتفى بها الاختلاف الفكرى والاشكالية الفلسفية بل يلغى التاريخ الفكرى كله ؟ إنها الماهية الثابتة للحقيقة . نعم ، نستطيع القول بأن وراء هذه الرؤية الاطلاقية اللاتاريخية للفلسفة مفهوما ماهوِيًّا للحقيقة والتى هى موضوع الفلسفة . وإذا كنا نتبين هذا خلال عرض الكتاب للقضايا الفلسفية المختلفة فاننا نتبينه اختيارا منهجيا جهيرا يصرح به الكتاب منذ البداية فى مقدمته عندما يقول « إن لكل شىء[2] ماهية ثابتة على الرغم من تحول العوارض المحسوسة واختلاف الظروف وإن من شأن الماهية أن تحفظ للشىء خواصه الجوهرية مع تقلب الأحوال عليه » . وهكذا فإن اختلاف الظروف وتقلب الأحوال (أى حركة التاريخ) لا تغير من الماهية الثابتة للأشياء اللهم إلا تغييرات عرضية خارجية ، فرغم التغير والتقلب ، هناك دائما « **الأصل** » « **الدائرة** » ، « **المذهب الأوسع** » ، الذى تُردّ اليه كل الاختلافات التى ليست فى الحقيقة الا اختلافات ظاهرة ملموسة ولكنها ليست جوهرية فى الأشياء . وعندما نذكر « الأشياء » فإنما نعنى كل شىء ، لا الأشياء المادية فحسب بل كذلك أشياء الفكر وأشياء القيم وأشياء العلم وأشياء الحياة . فكل هذه الأشياء محدودة وموقوفة بماهيتها الثابتة . هذا المفهوم الماهوى الثابت للحقيقة هو — بغير شك — الجذر الفكرى للرؤية اللاتاريخية للفكر الفلسفى فى هذا الكتاب .

ومع سيادة المفهوم الماهوى اللاتاريخى ، يبرز الفكر الدينى كرؤية محورية سائدة فى الكتاب كذلك .

وقد نتبين هذا بشكل خاص مع الباب الثانى من الكتاب المتعلق « بالفلسفة المتوسطة » أى المسيحية والاسلامية . على أن هذه الرؤية الدينية تبرز فى مختلف فصول الكتاب عرضا وتعليقا وأسلوبا كذلك . ففى الحديث عن « الفلسفة المسيحية وأرسطو » يعرض الكتاب كيف تبنت الكنيسة المسيحية أرسطو بعد أن كان بعض الأساقفة ينكرون كتبه ويحرمون تدريسها . ثم يقول الكتاب « فهل يُطمر هذا الكنز من أجل بعض الشوائب ؟ كلا ، بل تفيد منه الفلسفة المسيحية وتمحو شوائبه ، « **تنصر** » أرسطو فيصبح وإذا به لاغبار عليه . تلك هى الفكرة الجليلة التى جالت بخاطر ألبرتوس الأكبر »[1] . ولعلنا هنا نتبين « التوماوية الجديدة » ليوسف كرم تكاد تترك بصماتها فى الأسلوب التعبيرى نفسه . وبرغم أن الكتاب يذكر عن المعتزلة ، « اننا لا نجد مدرسة دينية ناصرت العقل وحرية البحث مناصرتهم[2] » إلا أنه سرعان ما يقول « الا أن لهم سيئات لا تنكر ، فقد خلطوا السياسة بالعلم وأرادوا أن يجعلوا مذهبهم دينا رسميا للدولة ... وأدخلوا الشعب وعامة الناس — كما لاحظ الغزالى — فى

---

(١) المرجع السابق . المقدمة صفحة ل — والتخطيط لنا .

(٢) المرجع السابق . المقدمة . ص ى .

(٣) المرجع السابق صفحة ٥٠

(٤) المرجع السابق صفحة ٦٠

المعضلات الكلامية والمشاكل النظرية .. والجماهير لا تتطلب إلا عقيدة سهلة بعيدة عن تعقيدات الفلاسفة والمتكلمين[1]»، هذا على حين أن الأشاعرة وإن « تأثروا خطى المعتزلة فى مختلف النواحى ، ولكنهم خففوا من حدتهم ولطفوا نزعتهم العقلية ، وقدموا لنا عقيدة تعتمد على العقل والنقل وتلائم الخاصة والعامة ، وكأنهم كانوا على بينة من الخطأ الذى وقع فيه سابقوهم بصوغهم المبادىء الكلامية فى قالب فلسفى عميق .... وكم يطمئن الرجل العادى إلى آية قرآنية تتحدث عن قدرة الله وعظمته أكثر من اطمئنانه إلى نظرية فلسفية توضح ذلك توضيحا دقيقا[2]» وهكذا « أصبح المذهب الأشعرى شبه عقيدة رسمية فى أغلب الديار الاسلامية ، دون أن يفرضه على الناس والٍ أو أمير[3]» !! على أن الدلالة الحقيقية لهذا النص، لاتبرز فقط إدانته الربط بين العلم والسياسة، أو فى تخطئة المعتزلة لأنهم أرادوا تسويد مذهبهم دينا رسميا للدولة ، فكلا الأمرين إدانة أيديولوجية غير مباشرة تشير إلى أحداث سياسية كان يحتدم بها الواقع المصرى طوال الأربعينات ، ولا تبرز كذلك دلالته فى الدفاع عن المذهب الأشعرى وإبعاد شبهة فرضه على الناس عن طريق والٍ أو أمير ، وهو دفاع يتغافل عما يعرفه مؤلفا الكتاب بغير شك من علاقة المذهب الأشعرى بالدولة السلجوقية ودور المدرسة النظامية ، فضلا عن علاقته بأنظمة سياسية أخرى حتى عصرنا هذا ؟

على أن الدلالة الحقيقية لهذا النص فى كتاب عن الفلسفة هو تأكيد الدين على حساب العقلانية الفلسفية ، والدعوة الى استبعاد الفكر النظرى عن الجماهير .

ولعل هذا الأمر يتضح بوجه خاص فى حديث الكتاب عن الصوفية . فالكتاب يأخذ على الصوفية أنهم « قعدوا بفريق من الناس عن الكسب والعمل .... هذا الى أنهم حاربوا العلم ونشروا بين أتباعهم ومريديهم خرافات لا أصل لها ، وأفكارهم هى أبعد ما تكون عن الدين ، غير أنهم بالرغم من كل هذا خدموا الاسلام والمسلمين بتعاليمهم وطرائفهم خدمة لا تنكر . فقد حببوا الناس فى العبادة وحثوهم على الطاعة ونفرّوهم من الرذائل وقبيح الخصال وعرفوا كيف يتوجهون إلى الجماهير فخاطبوهم بلغة القلب والروح التى هى أعذب وأيسر من لغة العقل والمنطق » .

ثم يختتم الكتاب هذه الفقرة نفسها بقوله « ومهما يكن من أمر متصوفة الاسلام فليس هناك شك فى أن المجتمع فى حاجة ماسة إلى قادة روحانيين يصلحون من شأنه ويعالجون أمراضه **ويذعن** الكل لهم **دون مناقشة أو اعتراض** . وكم تكون الجماهير سعيدة إذا كان هؤلاء القادة على درجة مقبولة من العلم والحكمة[4] » وهكذا يتلقى الطلبة فى كتاب عن الفلسفة دعوة تبشيرية مناقضة للفلسفة نفسها ،

(١) المرجع والموضوع السابق .

(٢) المرجع السابق صفحة ٦٥

(٣) المرجع السابق صفحة ٦٢ والتخطيط لنا .

(٤) المرجع السابق صفحة ٧٣ . والتخطيط لنا .

ودعوة نخبوية متعالية إلى إذعان الجماهير — دون مناقشة أو اعتراض — لقادة روحانيين !

وقد نجد نفس هذا التناول الديني بدرجات متفاوتة فى الفلسفة الحديثة ، ونكتفى بمثال واحد فى عرض الكتاب لفلسفة كانط .

قام الكتاب بعرض فلسفة كانط عرضا طيّبا مقتصرا على فلسفته المعرفية والأخلاقية . الا أن الكتاب حاول بشكل سطحى أن يضخم من ناحية رؤية كانط الدينية ، وأن ينتقد من ناحية أخرى الجانب العلمانى النظرى الذى يحاوله كانط فى فلسفته . فعند الاشارة إلى العوامل التى أثّرت فى إنتاجه الفلسفى ، يؤكد الكتاب على « تلك التربية الدينية التى توفرت فى البيت ، والمدرسة وغرست فى قلبه حب المبادىء المسيحية والتعاليم البروتستنتية . وكان لها أثرها قطعا فى آرائه الأخلاقية[1] » ويشير الكتاب فى موضع آخر إلى أن كانط وُجّه « نحو المسائل الأخلاقية منذ طفولته ، فربته أمه على الفضيلة والأخلاق الحميدة وغرست فى قلبه التعاليم الدينية السائدة التى كانت تنفر من الرذيلة وتدعو الى تربية الضمير وإحياء الشعور[2] » كما يشير الكتاب فى موضع آخر إلى أن كانط أغلب الظن « قد استمد فكرة الإرادة الخيرة من التعاليم المسيحية التى تدعو إلى طهارة القلب وتناجى الروح والضمير[3] » .
والكتاب لا يعرض لموقف كانط من الدين المتسق مع فلسفته النقدية العقلانية سواء فى جانبها المعرفى أو الأخلاقى ، وإنما يكتفى بالدفاع عن تديّنه إزاء الاتهامات التى وجهت اليه بالالحاد والزندقة ، فضلا عن مصادرة كتبه وحرمانه من البحث فى المسائل الدينية ، مؤكدا أن « هذا الاتهام لا يعتمد فيما نعتقد على أساس فإنه (أى كانط) يضمر فى قلبه للدين كل احترام ، والروح الدينية التى غرست فى صدره منذ الصغر لم تفارقه مطلقا[4] » . على أن الكتاب وإن كان يدافع عن تديّن كانط على هذا النحو التبشيرى ، فإنه ينقد كانط لمغالاته فى محاولة تصوير الفلسفة بصورة العلم ، وفى الثقة المتزايدة التى يوليها للعلم . ويشكك الكتاب فى هذه المحاولة وفى هذه الثقة مؤكدا على ضرورة الميتافيزيقا ذلك « أن البحوث العلمية كثيرا ما قادتنا إلى مشاكل لا تستطيع التجربة وحدها حلها ، وكثيرا ما انتهى العالم فى دراسته إلى تلك الميتافيزيقا التى كان يحذّر الناس منها ساعة البدء ... ومن جهة أخرى يظهر أن كانط غالى فى اليقين العلمى وصعد به إلى درجة فوق مستواه ، وكأن اعجابه بنيوتن وقوانينه دفعه لأن يقدس كل حقيقة علمية ، ويذهب إلى أن العلم اتضحت معالمه وثبتت دعائمه وصار المثل الأعلى للوضوح والجلاء ولكن جهود العلماء من بعده قامت دليلا على غير ذلك[5] » وهكذا تنتهى محاولة تفسير فلسفة كانط بتربيته الدينية إلى نقد ثقته فى العلم وإلى التشكيك فى نتائج العلم نفسه !

---

(٢) المرجع السابق : صفحة ٢١٠
(١) المرجع السابق صفحة ٢٢٦
(٢) نفس المرجع صفحة ٢٢٧
(٣) الكتاب نفسه صفحة ٢٢٣
(٤) الكتاب نفسه صفحة ٢٢٤

على أن هذا الموقف الديني في الكتاب الذى يدعو للإذعان للقاده الروحانيين والى التشكيك فى العلم وإلى ضرورة الميتافيزيقا ، يحرص فى الوقت نفسه طوال الكتاب على عدم الجنوح بشكل كامل إلى جانب الرؤية الدينية وحدها ، بل يحاول إقامة توازن وتوافق بين الدين والفلسفة بين النقل والعقل ، بل يكاد التوفيق بين هذين الطرفين أن يكون جوهر أيديولوجية الكتاب . وإن كان من الطبيعى فى كل موقف توفيقى أن تجنح التوفيقية إلى طرف من الأطراف على حساب الطرف الآخر ، وهو دائما الطرف الدينى أو الروحى . ولعلنا لاحظنا فى فقرة سابقة ميل الكتاب إلى توفيقية الأشاعرة وتخطئته المعتزلة لمغالاتهم فى اتجاههم العقلانى . والكتاب يصدر حكما قاطعا على الفلسفة الاسلامية بأن « أوضح شيء امتازت به ... هو أنها فى جملتها ترمى إلى التوفيق بين الفلسفة والدين ففى كل جزء من أجزائها وكل نظرية من نظرياتها نلاحظ أن فلاسفة الاسلام يرمون إلى هذه الغاية[1] » .

ان الكتاب لا يكتفى بأن التوفيق بين الدين والفلسفة كان من أبرز معالم الفلسفة الاسلامية مثلا ، إن صح هذا القول على إطلاقه ، ولكنه يصر على أن يكون التوفيق بينهما كان فى كل جزء وفى كل نظرية ! ومع هذه التوفيقية بين الدين والفلسفة التى تجنح دائما نحو ما هو دينى وروحى ، نجد ما يشبه الادانة بل التشويه الأخلاق للمذهب المادى . ففى عرض الكتاب لمذهب باركلى المثالى يدافع عن النزعة الروحية عنده أو يبرزها ولا أقول يفسرها — بأن هذه النزعة الروحية وجدها باركلى « أكثر التئاما مع التعاليم الدينية لأنها تُسلّم بعقل كلى يشرف على الكون . هذا إلى أنها أعانته على محاربة المادية الشائعة التى كانت سببا قويا من أسباب الزيغ والاباحية »[2] .

على أن الأمر لا يقتصر على الجنوح الى الجانب الروحى بل والتشكيك فى الجانب العلمى وتشويه الجانب المادى ، بل ويصل إلى مستوى تغييب بعض الحقائق الفلسفية تدعيما لهذا الجنوح الروحى وحرصا على عدم المساس بمسلمات الفكر الدينى السائد رسميا فعند الحديث عن نظرية الفيض أو الصدور فى فلسفة الفارابى وابن سينا يعرض الكتاب لهذه النظرية بحيث لا نكاد نتبين أى خلاف أو تناقض بينها وبين نظرية الخلق ، بل نكاد نستشعر نوعا من التوفيقية التى تمس وتغيّب هذا الإشكال الفلسفى الذى آثار خلافات فكرية حادة .. يعرض الكتاب لهذا الأشكال على النحو التالى : فإزاء القول بالخلق الذى صرح به القرآن ، والقول بقدم العالم الذى قال به أرسطو « لجأ الفلاسفة إلى حل وسط فقالوا : إن المادة مخلوقة وقديمة خلقها الله بفيض من عنده أزلًا وتعهدها بعنايته ورعايته فيما بعد»[3] — وبهذا حقق الفلاسفة «فكرة الخلق الاسلامية ولو على صورة معنوية»[4] على أن القضية كانت فى الفلسفة الاسلامية أكبر من مجرد التوفيق بين ما جاء به القرآن وما قال به أرسطو ، إذ كانت

---

(١) المرجع نفسه صفحة ٨١ والتخطيط لنا .
(٢) المرجع نفسه صفحة ١٩٨ والتخطيط لنا .
(٣) المرجع نفسه صفحة ٨٤
(٤) المرجع السابق والموضع نفسه

لها أسس موضوعية وعناصر إشكالية مختلفة يطمسها ويُغيّبها هذا التصوير التوفيقى المسطح . وفضلا عن هذا فبين الفلاسفة مَنْ رفض القول بالخلق من عدم كما رفض القول بالفيض والصدور على السواء مثل ابن رشد مما يجعل التعميم على كل الفلاسفة خطأ ، وهو جزء من تغييب الإشكال الفلسفى نفسه فى هذا الكتاب ، وكذلك الشأن فى قضية خلود الروح . فلأن القول بخلود الروح كما يقول الكتاب « هام من الناحية الدينية ، فإن من ينكره يهدم المسئولية فى ركن من أركانها ويقضى على غاية الأخلاق والقوانين والشرائع»[1] ولهذا يؤكد الكتاب على أن فلاسفة الاسلام ــ هكذا إجمالا ــ ما كانوا ليقبلوا القول بإنكار الخلود « وقد تعرض ابن سينا بوجه خاص لهذه المسألة فى غير موضع ، وتحدث عنها حديث المؤمن بخلود النفس الموقن ببقائها»[2] وعلى هذا النحو يغيب الكتاب الإشكال الفلسفى الخاص بمسألة عدم حشر الأجساد بل إن مسألة خلود النفس نفسها يختلف الفلاسفة حول حقيقتها وطبيعتها اختلافا كبيرا نتبينه بين الفارابى وابن سينا وابن رشد خاصة . ولكن الكتاب يحرص على تغييب هذا الإشكال الفلسفى كذلك حتى لا يمس المسلمات الدينية السائدة . وكذلك الأمر فيما يتعلق بمسألة النبوة ، فالكتاب يقصر الاتصال بالعقل الفعّال فى رأى الفلاسفة على الأنبياء عن طريق المخيلة ، ويغيّب ما يقوله الفلاسفة من إمكانية الاتصال بالعقل الفعال عن طريق العقل مما يجعل الفلاسفة يتساوون فى المرتبة مع الأنبياء بل وقد يفضلونهم فى رأى بعض هؤلاء الفلاسفة . ومرة أخرى ، يغيّب الإشكال الفلسفى تأكيدا للمسلمات الدينية السائدة . ولكن ماذا يتبقى من الفلسفة فى كتاب عن تاريخ الفلسفة إذا استبعدنا إشكالاتها الفكرية ؟! .

والملاحظ أن هذا الكتاب الذى وقف طويلا عند فلاسفة اليونان والفلاسفة المحدثين لا يكاد يقف إلا بضعة أسطر عند كل من الكندى والفارابى وابن سينا واخوان الصفا وابن رشد ، فالكندى « لم يحدد معالم الفلسفة الاسلامية ولم يكون منها مذهبا متصل الأجزاء وهو أميل إلى الفلك والرياضيات منه إلى الفلسفة » والفارابى هو « أعرف فلاسفة الإسلام بتاريخ الفلسفة وأنه حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو » ولا إشارة إلى مدينته الفاضلة الا اسم كتابه عنها ، واخوان الصفا « كان التوفيق بين الفلسفة والدين هو شغلهم الشاغل » أما ابن سينا فحياته « مملوءة بالأحداث والتقلبات ذلك لأنه اشتغل بالسياسة فلحقه شواظ من نارها » وابن رشد هو مجرد الشارح العظيم « لكتب أرسطو » بذل جهدا عظيما فى اثبات ألّا تناقض بين الدين والفلسفة الحقة»[3] ومن الواضح أن تجنب الحديث التفصيلى عن كل فيلسوف لم يكن لمجرد التبسيط فى كتاب لطلبة المرحلة الثانوية ، وإنما كان لتغييب الإشكالات الفكرية التى ما كان من الممكن تجنبها فى الحديث التفصيلى عن هؤلاء الفلاسفة ، اكتفاءً بالحديث الاجمالى عن بعض القضايا التى يمكن أن تغيِّب إشكالاتها بعرضها عرضا مسطحا يتفق مع المسلّمات الدينية السائدة . وفضلا عن هذا فإننا لا نعثر فى الكتاب على أية إشارة جادّة معمقة إلى الفكر العلمى

---

(١) المرجع والموضع نفسه والتخطيط لنا .

(٢) المرجع نفسه صفحة ٨٥

(٣) المرجع نفسه صفحات من ٧٦ حتى ٧٩

فى تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ، أو إلى الجانب العقلانى البارز فى بعض جوانب هذه الفلسفة .

خلاصة الأمر ، أن هذا الكتاب رغم ما فيه من أمانة وجدية فى عرض أهم عناصر الأفكار الفلسفية منذ الفلسفة القديمة حتى كانط ، فانه يتسم بمنهج ماهوّى لا تاريخى فى عرض هذه الأفكار ، وبسيادة رؤية دينية تتخذ فى أغلب الأحيان طابعا توفيقيا بين الجانب الروحى والجانب العقلانى مع تغليب الجانب الروحى ، فضلا عن تغييب الإشكالات الفلسفية التى تمس اليقين الدينى السائد ، والتشكيك فى الفكر العلمى ، والدعوة الى إبعاد الفكر النظرى عن الجماهير . اكتفاء بالحقائق الدينية البسيطة — وبهذا يفتقد تاريخ الفلسفة فى هذا الكتاب روح الاختلاف والخلاف والصراع والنقد والعقلانية ، وتصبح الفلسفة نفسها كيانا متسقاً متعاليا يكاد أن يكون — على حد تعبير الكتاب نفسه — رغم الاختلاف الظاهرى بين المدارس مجرد « مذهب أوسع » . إنه كتاب فى الفلسفة يلغى الإشكال الفلسفى ويكاد أن يكون دعوة الى التماثلية التاريخية والفكرية ، والامتثالية الدينية ، أو بتعبير آخر ، دعوة الى الجمود الفكرى والخضوع الاجتماعى . فهل تطمع المؤسسة المدرسية فى ظل النظام السياسى الاجتماعى السائد قبل ١٩٥٢ فى الحصول على سلاح فكرى أفضل من هذا الكتاب دعما وتكريسا للأيديولوجية السائدة لذلك النظام ؟! .

٢ — الفلسفة للصف الثالث الثانوى — القسم الأدبى :

قد يكون من الطبيعى أن يأتى هذا الكتاب الثانى على خلاف فكرى واختلاف منهجى مع الكتاب الأول — وهو خلاف واختلاف يتفق مع المرحلة الجديدة التى صدر فيها — عنها — الكتاب والكتاب لا يؤرخ للفلسفة كما فعل الكتاب الأول ولهذا فهو يختار عنوانه « الفلسفة » إطلاقا ، ذلك أنه يعنى فى المحل الأول بالمشاكل الفلسفية الكبرى ويختار فيها ثلاث مشاكل ذات دلالة :

١ — مشكلة الشك واليقين . الشك المذهبى والشك المنهجى .
٢ — مشكلة الحرية الانسانية : الجبر والاختيار — الفرد والمجتمع .
٣ — مشكلة العلاقة بين الفكر والواقع وكيف واجهها المثاليون والبرجماتيون والماديون .

وبهذا الاختيار نتبين فى الكتاب اهتماما بقضية المعرفة الانسانية من ناحية ، وقضية الفعل الانسانى من ناحية أخرى .. وفى كلتا القضيتين يعالج الكتاب الموقف من الواقع الخارجى بشكل عام الواقع الإجتماعى بشكل خاص . بل يعرف الكتاب البحث فى الفلسفة « بأنه موقف من الحياة »[1] . ولهذا يهتم الكتاب بالاتجاهات « التى تشيع بين فلاسفة العصر الحاضر للعمل على جعل المعرفة الفلسفية أداة لتغيير الواقع فى سبيل مستقبل أفضل » ، اذ ليس معنى توثيق الصلة بين الفلسفة والحياة — كما يقول الكتاب — « أن تقف الفلسفة كالمرآة تنعكس عليها آثار الحياة وبصمات المجتمع فقط .. ولكننا نود هنا أن نبين الوجه الآخر لهذه الصلة وهو وجه ايجابى يجعل الفلسفة تتخذ موقف المبادأة فكما تتلقى

(١) سعيد إسماعيل على : الفلسفة للصف الثالث الثانوى القسم الأدبى القاهرة ١٩٧٠ ص ٧٤

التأثيرات المختلفة من الظروف التى حولها ، كذلك لابد لها من أن تكون قوة ايجابية توجه هذه الظروف وجهات معينة يرتضيها المجتمع وتتفق مع آماله وأهدافه»[١] ولهذا فالكتاب يتخذ طوال صفحات فصوله المختلفة موقفا رافضا للفلسفة المثالية على أساس موقفها السلبى من الواقع فهى أولا تعبر عن عجز الفلاسفة المثاليين عن إدراك الحقيقة[٢] الواقعية . وهى ثانيا « لا تعدو أن تكون مجرد عملية تبريرية يستعيض بها الناس عن واقع أليم يكابدونه ولا يملكون إزاءه تغييرا أو تبديلا ، ويلجأون الى هذا التنظيم العقلى المجرد يتخيلون فيه أمانيهم وأحلامهم وقد تحققت عقليا ما دام تحقيقها عمليا كان أمرا صعبا وعسيرا وضربا من المحال كما يتصورون»[٣] وبصرف النظر عن هذا المفهوم القاصر للفلسفة المثالية والذى يخلط فيه الكتاب بين الدلالة والوظيفة ، فضلا عن تفسيرها بالعجز وهو تفسير فى ذاته مثالى ، أقول بصرف النظر عن هذا فان الكتاب يتخذ من الموقف الايجابى لتغيير الحياة — بشكل عام — معيارا لتقييم المدارس الفلسفية المختلفة . ولهذا فإنه وإن تناول بالعرض موقف مختلف المدارس القديمة منها والحديثة من المشاكل الفلسفية ، فإن الكتاب يولى عناية خاصة بالماركسية والوجودية والبرجماتية متجاوزاً كانط الذى وقف عنده الكتاب السابق . وبرغم أن الكتاب يقتصر على عرض المشاكل الفلسفية — التى أشرت إليها فى البداية — فإنه يعرضها فى سياقها التاريخى فى كثير من الأحيان ، وإن كان لا يحترم أحيانا التسلسل الزمنى لهذا السياق . ففى الفصل الخاص « بالبحث عن اليقين » يبدأ بمنهج فرانسيس بيكون التجريبى ، لينتقل بعد ذلك الى اسبينوزا ومنهجه الرياضى الذى يلحق به الجوينى لينتقل بعده الى الغزالى ومنهجه أو طريقته الصوفية ، لينهى هذا الفصل بالوضعية المنطقية وموقفها من اليقين الرياضى[٤]. ولا شك أن العناية بالإشكال أو المسائل الفلسفية قد لا تفرض مراعاة التسلسل التاريخى فى عرضها على أن الكتاب يراعى هذا التسلسل التاريخى فى كثير من الأحيان وإن كان يغلب عليه مفهوم التعاقب الزمنى لا النظرة التاريخية رغم توفر هذه النظرة فى الكتاب بشكل ضمنى ، وأعنى بها — كما أشرنا من قبل — ربط الفكر بالواقع تعبيرا عنه وتأثيرا فيه .. إلا أن هذا الربط — فى الكتاب — يغلب عليه جانب البحث عن تأثير الفكر فى الواقع أكثر من البحث عن تعبير الفكر عن هذا الواقع .. وبرغم توفر المعرفة بهذا المفهوم بشكل عام فى الكتاب فى بعض أسطر سريعة مثل قوله « الفلسفة صورة من الصور الفكرية التى تعبر عن التفاعل القائم بين أفراد الناس بعضهم والبعض الآخر ، وبينهم وبين الطبيعة»[٥] فإن هذه المعرفة لم توظف فى الكتاب توظيفا منهجيا لتحديد الدلالة التاريخية للفكر

---

(١) المرجع السابق صفحة ٥٧

(٢) المرجع السابق صفحة ٢٢١ والتخطيط لنا .

(٣) المرجع السابق صفحة ٦٠ وهو ينسب هذا المفهوم إلى الماركسية وفى الوقت نفسه يستبعد الدين من هذا المفهوم المثالى أراجع صفحة ٢٠٨ — ٢٠٩ من الكتاب .

(٤) الكتاب السابق بين صفحات ١٠٢ — ١١٣

(٥) الكتاب نفسه صفحة ٦٠ ومثل قوله فى التمييز بين الماركسية والبرجماتية « ففلسفة تمثل مجتمعا اشتراكيا يسعى الى الشيوعية وفلسفة تمثل مجتمعا رأسماليا يسعى الى مزيد من الرأسمالية ص ٦١

الفلسفى بل أقول إن الاقتصار على القول بتأثير الفكر فى الواقع دون تحديد دلالته الاجتماعية قد يفضى بالكتاب فى التحليل الأخير إلى موقف مثالى فى المعرفة النظرية ، وإلى نزعة إرادية فى السلوك العملى ، وإلى رؤية توفيقية بين المذاهب الفلسفية المختلفة التى تجمعها مجرد الدعوة إلى تغيير الواقع دون تحديد لدلالة هذا التغيير . وأزعم أن هذا ما وقع فيه الكتاب رغم توفر الوعى بنقيضه فى بعض عبارات متناثرة فى الكتاب نفسه . فالكتاب وإن أوضح الخلاف الفكرى بين الماركسية والوجودية والبرجماتية ، إلا أنه يؤكد أنها جميعا فلسفات تتعارض مع الفلسفة المثالية ، وتعطى الأولوية للواقع الخارجى وتقول بتغيير الحياة إلى أفضل . وبهذا المعيار فالفلسفة الواقعية الجديدة التى يمثلها برتراند رسل مدرسة مادية « لأنها تتعارض مع الفلسفة المثالية كما تجلت عند كانط وهيجل[1] وتقول بأن هناك عالما موجودا خارج ذات الانسان ، كان موجوداً قبل معرفته إياه وسيظل موجودا بعده » والكتاب لا يسأل : ما طبيعة معرفتنا بهذا العالم الخارجى عند هذه المدرسة ، فلعل الاجابة الصحيحة عن هذا السؤال أن تحدد له مدى مادية[2] هذه المدرسة ! .

وبهذا المعيار نفسه — أى التعارض مع المثالية والقول بتغيير الواقع — تتلاقى كما يقول الكتاب — الفلسفات المتعارضة « والحق أنه مهما اختلفت الفلسفات التى تسود عالم اليوم فإنك ستجد بينها إتفاقا فى هذا[3] » يقصد فى « التسليم بضرورة أن تكون المعرفة وسيلة للتغيير » . وبهذا المعيار يؤكد الكتاب كذلك بأنه « على الرغم من أن الفلسفة البرجمانية تقف موقفا مغايرا بالمرة من الفلسفة الماركسية حتى أنهما يمثلان طرفى نقيض إلا أننا يمكننا أن نضعها هى كذلك ضمن هذه الطائفة من الفلسفات المعاصرة التى تربط بين الفلسفة والحياة والمجتمع »[4] . ويقول عن البرجماتية أنها « تجعل الفلسفة مثل العلم وسيلة يمكن أن تكون ذات فاعلية فى ترقية شئون الحياة »[5] حقا إن الكتاب يعرض للماركسية عرضاً أمينا فى عمومه رغم حرصه على تكرار التبرؤ من خطيئة الدموية وانعدام الحرية التى يلصقها بالماركسية ، وهو يميز بينهما وبين البرجماتية تمييزا اجتماعياً حاسما ، إلا أن الكتاب بمفهومه العلوى الغامض للتغيير الاجتماعى وعدم تحديده لطبيعة الاختلاف فى معرفة الواقع ورؤيته القاصرة للفلسفة المثالية ، يكاد يجعل الماركسية والوجودية والبرجماتية على مستوى واحد رغم اختلافها ، بل لعلنا نستشعر تحبيذاً فى عرضه للوجودية[6] وللنظرية البرجماتية[7] فى التربية خاصة .

---

(١) المرجع السابق صفحة ٣٢٣ — ٢٢٤

(٢) والغريب أن الكتاب يسوق مدرسة الواقعية الجديدة بين المذاهب المادية ولا يشير أية إشارة الى الماركسية كمذهب مادى .

(٣) المرجع السابق صفحة ٥٩

(٤) المرجع السابق صفحة ٦١

(٥) المرجع السابق صفحة ٦٣

(٦) المرجع السابق صفحة ١٤٨ — ١٥٥

(٧) المرجع السابق صفحة ١٥٧ — ١٦١

على أن هذه الرؤية التوفيقية الى حد ما — بين المدارس الفلسفية الحديثة على أساس القول بتغيير الواقع — لا تحتل فى الكتاب — رغم أهميتها — الا المرتبة الثانية من حيث أنها معيار للتقييم الفكرى . أما المرتبة المعيارية الأولى فى الكتاب بل المعيار الاساسى للحكم فى مختلف المشاكل والمسائل الفلسفية فهو « ميثاق العمل الوطنى » الذى صدر فى مصر عام ١٩٦٢ . والكتاب فى تخطيطه الأصلى لموضوعاته يذكر بأنه « دراسة بعض المشكلات الفلسفية الكبرى مع بيان الحل الذى قدمه الميثاق الوطنى لكل منهما»[١] وعلى طول الكتاب يتم التعليق على حلول مختلف المدارس الفلسفية لتلك المشكلات بما قاله الميثاق بشأنها . ففى الفصل الخاص بالعلاقة بين الفلسفة والمجتمع يعرض الكتاب للنظرية الماركسية ثم يعقب على عرضه قائلا « ولابد أن نلفت النظر إلى جانب هام يختلف فيه التطبيق العربى للاشتراكية عن النظرية الماركسية ، فإذا كنا — كما عبر عن ذلك الميثاق — لا نؤمن بالطريق الرأسمالى لأنه يزيد من فرص استغلال الرأسماليين للعمال مما يؤدى الى زيادة عنف المواجهة بين الطبقتين ، إلا أننا لم نتخذ من القوة والدموية طريقا لحل هذا التناقض على نحو ما تراه الماركسية ، يقول الميثاق...[٢]» وبعد أن يعرض الكتاب لمشكلة الحرية عند الماركسيين والوجوديين والبرجماتيين وفى الفكر العربى الاسلامى القديم والحديث وخاصة عند الشيخ محمد عبده ، يأخذ فى عرض موقف الميثاق من مشكلة الحرية باعتبار أن « ميثاق العمل الوطنى هو الذى يحدد المعالم الرئيسية لفلسفة مجتمعنا العربى »[٣] يقول الكتاب « ولا شك أن الأساس الفلسفى الذى يستند إليه الميثاق فى هذا هو أنه من العبث الإقرار بهذا التعارض بين الفرد والمجتمع بحيث يتحتم ضرورة الميل إلى الجانب الفردى كما فعلت الفلسفة الوجودية والبرجماتية أو إلى الجانب الاجتماعى كما فعلت الماركسية . إن محاولة تغليب الفرد على المجتمع أو تغليب المجتمع على الفرد محاولة تثير مشكلة زائفة لا وجود بها إلا فى عقل أصحابها من الوجوديين والبرجماتيين والماركسيين[٤] » وفى نهاية الفصل الخاص بمشكلة العلاقة بين الفكر والواقع وبعد عرض موقف التيار المثالى والمادى والبرجماتى من هذه المشكلة ، يعقب الكتاب بفقره طويلة عن موقف الميثاق من هذه المشكلة قائلا فى بدايتها « إن أهم ظاهرة تسترعى[٥] « انتباه » قارىء الميثاق هى تلك النظرة التكاملية التى حاول الميثاق أن يعالج بها كثيرا من المشكلات . فإذا كان الفلاسفة منذ بداية تاريخ الفلسفة قد انقسموا الى معسكرين يقرع كل منهما بالحجة العقلية والبرهان النظرى ، فريق ينتصر للفكر والنظر والعقل وفريق ينتصر للواقع والخبرة ، إلا أن الميثاق يؤكد أنه من المستحيل علينا أن نعتمد على أحد طرفى الثنائية دون الأخرى » .
الأخرى » .

---

(١) المرجع السابق صفحة ٥٠
(٢) المرجع السابق صفحة ٥٥
(٣) الكتاب نفسه صفحة ١٩١
(٤) الكتاب نفسه ١٩٥ والتخطيط لنا
(٥) الكتاب نفسه ص ٢٣١ أضيفت الكلمة بين قوسين إلى النص إذ يبدو أنها سقطت فى الطبع .

ومع تقديرنا العميق للدلالة التقدمية لميثاق العمل الوطنى المصرى باعتباره برنامج عملى سياسى مرحلى فى حياة مصر فى ظل الفترة الناصرية ، وبرغم ما يستبطنه هذا البرنامج — بغير شك — من بعض المفاهيم النظرية ذات البعد العقلانى والتاريخى معا ، فلا يمكن اعتباره خطابا نظريا فلسفيا ، ولا يجوز اتخاذه معيارا للحكم وتقييم مذاهب فلسفية أخرى . قد يكون من الجائز أن يكون هناك فصل فى الكتاب عن الفلسفة السياسية يدرس فيها بمنهج علمى ما وراء الميثاق من مفاهيم « نظرية — عملية » بحثا عن اصولها الموضوعية والذاتية فى واقع الخبرة المصرية والعربية وبحثا عن مصادرها الفكرية فى الفلسفات النظرية والعملية الأخرى ، فى تراثنا القديم وفى عالمنا المعاصر . ولكن لا يجوز بحال أن نجعل من هذا البرنامج العملى السياسى أساسا . نقطة البداية والنهاية والقول الفصل فى جميع المشكلات الفلسفية ، وجماع الحكمة التى لا يشوبها نقص أو باطل ، بل التى ترتفع فى استعلاء فوق جميع الفلسفات بغير استثناء . إن دراسة المشكلات الفلسفية على هذا النحو الذى نجده فى الكتاب يجعل من هذا الكتاب الفلسفى دعوة قومية تبشيرية — بل تبريرية — مثالية تفتقد الرؤية التاريخية والمنهج الموضوعى ، وخاصة أنها تَبْنى القول بكمال الميثاق على ما فى النظريات الفلسفية الأخرى — وخاصة الماركسية — من نقص ليس فيها بقدر ما هو نقص يُلصقه الكتاب بها تشويها أو افتراءً . والكتاب بهذه الدعوة القومية التبشيرية المثالية لا يسهم فى تعميق الفكر الفلسفى النظرى لدى الطلبه من ناحية ، ولا فى التوعية الموضوعية بالدلالة الحقيقية للميثاق من ناحية اخرى .

واذا كنا قد تبينّا فى الكتاب السابق سيادة الروح الدينية — الماهويّة فى منهج معالجته للإشكال الفلسفى فإننا فى هذا الكتاب نتبين سيادة الروح القومية ، والقومية العربية بوجه خاص فى معالجة الإشكال الفلسفى . ولعل من المؤشرات على هذا لا مجرد اعتبار الميثاق معيارا للحكم ، بل التسمية التى يسمى بها الكتاب تراثنا الفلسفى القديم . فلقد لاحظنا أن الكتاب الأول عندما يتكلم عن هذا التراث يسميه بالفلسفة الاسلامية وعندما يتحدث عن فلاسفتها يسميهم بفلاسفة الاسلام ، أما فى هذا الكتاب فتتسمّى بالفلسفة العربية ، ويتحدث الكتاب عن فلاسفة العرب[1] . وفى المدخل يحرص الكتاب على تأكيد أنه « يعنى بجهود العلماء والمفكرين والفلاسفة العرب إذ لا يمكن أن نمضى قدما فى بناء حضارة عربية أصيلة وإحراز تقدم ملموس دون أن نصل حاضرنا بماضينا . فذلك يزيد من ثقتنا بالنفس وبقدرة الانسان العربى على أن يقتحم آفاق الفكر المختلفة[2] » وفى نهاية الكتاب عند عرض أفكار الميثاق حول العلاقة بين الفكر والواقع يقول « وهذه الأسلحة النظرية التى ينبغى أن تتذرع بها الثورة العربية ليست من قبيل النظريات الجاهزة المستوردة من الخارج ، وإنما هى تستمد قيمتها الحيوية من الظروف التى تعيشها التجربة الثورية العربية وتباشر تحت تأثيرها دورها وفى توجيه التاريخ العربى[3] » ونلاحظ فى النص السابق فى غيره من نصوص الكتاب غلبة الحديث بضمير « نحن » تأكيدا على هذه

(١) المرجع نفسه صفحة ١٦١

(٢) المرجع نفسه صفحة ٤ التخطيط لنا .

(٣) المرجع نفسه صفحة ٢٣٣ التخطيط لنا .

الروح القومية فى معالجة الإشكال الفلسفى . ولا شك أن الإشكال الفلسفى لا ينبغى معالجته معالجة معزولة عن وقائع التاريخ وملابسات الخبرة القومية ولكن هناك فارقا بين دراسة الإشكال الفلسفى فى إطار الخبرة القومية وبالاستفادة من خلاصتها وممارساتها النظرية والعملية وبين فرض بعض المفاهيم القومية فرضاً استعلائيا واستبعاديا — على نحو غير موضوعى — لكل ما عداها من مفاهيم .

على أنه برغم هذا البعد القومى الغالب على الكتاب والذى يعد ميزة فى الكتاب لولا استعلائيته ومثاليته ، فإن للكتاب بعدا دينيا بارزا كذلك وإن لم يكن على مستوى هذا البعد القومى ، ففى الصفحات الأولى من الكتاب ، عند الحديث عن « أسلوب التفكير عن طريق الغير » . نقرأ « إن قيمنا الروحية تنبذ هذا التفكير ونحن نجد فى تراثنا الروحى ما يعزز الدعوة إلى التقليل من الاعتماد فى تفكيرنا على الغير ففى الدين الاسلامى على سبيل المثال لا يقبل من الانسان المتدين أن يلغى عقله ليجرى على سنة آبائه»[1][4] . وفى حديث الكتاب عن وظيفة التغيير والتجديد فى المجتمع التى تقوم بها الفلسفة يستدرك الكتاب قائلا « فإن هذا لا ينفى واجبا تقوم به الفلسفة هو المحافظة على القيم ، فاذا كان من قيم مجتمعنا الرئيسية القيم الروحية فليس معنى أن تقوم الفلسفة بالتغيير والتجديد أن تلغى هذه القيم وتجعل من الجوانب المادية وحدها الأساس الذى يقوم عليه المجتمع وإنما على الفلسفة المحافظة على هذه القيم وتأكيدها»[2] ونلاحظ فى هذا النص تكرار كلمة « من الواجب » أو ما فى معناها بما يعنى توظيف الفلسفة توظيفا وجوبياً محددا لخدمة هدف محدد فضلا عن أن الحديث عن المحافظة على القيم وتأكيدها على هذا النحو يكاد يلغى كل إمكانية للاجتهاد والنقد والتجديد والحرية ، مما يكاد يلغى الدور العقلانى الابداعى للفلسفة وللفكر عامة .

ويكاد هذا البعد الدينى والبعد القومى (الأكثر سيادة فى الكتاب) يشكلان موقفا توفيقيا يتسم به الكتاب بشكل عام ، لا بالنسبة إلى هذين البعدين بل بالنسبة إلى بقية المذاهب الفلسفية باستثناء الفلسفة المثالية (كما يقول الكتاب) وإن تبينّا هذه المثالية فى صميم البناء الفكرى للكتاب نفسه — كما سبق أن أشرنا — على أننا لا ننكر ما فى هذا الكتاب بشكل عام من حس تاريخى ، ورؤية عقلانية ، ووعى اجتماعى قومى متقدم ، وإن لم يحسن الكتاب توظيفها توظيفا متسقاً من الناحية المنهجية . ولهذا جاء الكتاب فى مجمله انتقائيا توفيقيا بين النزعة القومية والإيقانية الدينية ، بين الموضوعية والاستعلاء الذاتى ، بين العقلانية والمثالية ، وبين التاريخية والاطلاقية وبين التقدم والمحافظة ، وبهذه الانتقائية والتوفيقية كادت تزول أحيانا الفوارق والاختلافات بين أشد المذاهب الفلسفية تمايزا أو اختلافا باسم مفهوم تجريدى غامض لتغيير الواقع الاجتماعى .

ولعل هذا النموذج الفكرى الذى يقدمه الكتاب أن يكون تعبيرا أمينا عن الاتجاه الأيديولوجى

---

(١) المرجع نفسه ٢٤

(٢) المرجع نفسه صفحة ٦٣ والتخطيط لنا .

السائد فى المرحلة السياسية والاجتماعية التى صدر فيها . ألم يكن كذلك كتابها الرسمى الى طلبة الصف الثالث الثانوى القسم الأدبى ؟! .

٣ ـــ مسائل فلسفية للصف الثالث الأدبى :

يشارك فى تأليف هذا الكتاب الثالث عدد من أساتذة الجامعة المتخصصين على رأسهم مفكر كبير هو د . زكى، نجيب محمود وهو معروف بانتمائه للفلسفة الوضعية المنطقية شرحاً نظريا لها أو تطبيقا لها على تراثنا العربى الاسلامى . ولهذا قد نتساءل منذ البداية ألم تترك هذه الفلسفة بصماتها على هذا الكتاب ؟ وإذا صح هذا فما دلالته فى تلك المرحلة السياسية والاجتماعية التى يصدر فيها الكتاب . ولا سبيل ـــ بالطبع إلى الاجابة على هذين التساؤلين الا بعد استجلائنا للمؤشرات الأساسية فى الكتاب نفسه .

والحق أن الكتاب يتميز بالتناول التعليمى المبسّط الواضح لبعض المسائل الفلسفية . وعنوان الكتاب متواضع للغاية ، فهو « مسائل فلسفية » ولكنه فى الحقيقة يجمع بين منهجى الكتابين السابقين أى التاريخ وعرض المسائل الفلسفية الأساسية . فالأبواب الأربعة للكتاب يختص كل باب منها بمرحلة تاريخية معينة هى « اليونانية » و « الوسيطة » و « الحديثة » « فالمعاصرة » وفى كل مرحلة من هذه المراحل يعرض لمسألة رئيسية تتسم بها هذه المرحلة . وهكذا جمع الكتاب بين تاريخ الفلسفة وعرض مسائلها الأساسية .

وعلى خلاف الكتاب الأول ، والكتاب الثانى إلى حد ما ، نستشعر فى هذا الكتاب وعيا أعمق بالمعنى الحقيقى لتاريخية الفلسفة عندما يقول « مما يؤكد ارتباط الفلسفة بالمجتمع ما نراه من اختلاف الفلسفات وتأثرها بالأحوال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية والدينية فى المجتمعات . فالفلسفة الانجليزية قد تأثرت بظروف المجتمع الانجليزى السياسية والتجارية والبرجماتية متأثرة بظروف المجتمع الأمريكى من محاولة التجريب والعمل ، ولذلك يقال أن الفلسفة تعبر عن حضارة الشعب والعصر الذى ظهرت فيه[1] » على أن هذه الاشارة المجملة التى نقرؤها فى الصفحات الأولى من الكتاب لا نجد لها تطبيقا تفصيليا حقيقيا فى تأريخ المسائل الفلسفية فى غضون الكتاب . على أننا نلاحظ فى النص السابق ملاحظة أولية هى الاختلاف بين تقييم الكتاب السابق وتقييم هذا الكتاب للبرجماتية . فالكتاب السابق يقول عنها بأنها تمثل المجتمع الرأسمالى الأمريكى الذى يسعى الى مزيد من الرأسمالية ـــ كما سبق أن أشرنا ـــ على حين أن هذا الكتاب فى هذا النص يصفها ـــ بأنها « متأثرة بظروف المجتمع الأمريكى من محاولة التجريب والعمل » وسنعود إلى دلالة هذا الاختلاف فيما بعد . على أن الكتابين يتفقان فى الوظيفة التغييرية للفلسفة وإن بقى مفهوم التغيير فى كلا الكتابين غامضا مجردا غير محدد الدلالة . فمن

(١) مسائل فلسفية « للصف الثالث الأدبى تأليف د . زكى نجيب محمود ود . أميرة حلمى مطر ، د . نازلى إسماعيل حسن و د . عزمى إسلام القاهرة ١٩٨١ ـــ ١٩٨٢ ص ١١ .

أمثال الفلسفات التى غيرت المجتمعات كما يذهب هذا الكتاب الأخير هى « فلسفة لوك وروسو ، ومونتسكيو والبرجماتية والماركسية»[1] هكذا على مستوى واحد يضع كل هذه الأسماء والفلسفات دون تحديد لدلالة كل منها . كما يتفق الكتابان كذلك على أن من وظيفة الفلسفة المحافظة على القيم الأساسية للمجتمع . ويقول هذا الكتاب الأخير تأكيداً لهذا المعنى ، لقد « ظلت الفلسفة خادمة للدين فى العصور الوسطى»[2] .

على أن الاشارة الى الوظيفة التغييرية أو المحافظة للفلسفة لا نتبينها إلا فى المقدمات الأولى للكتاب ويواصل الكتاب تأريخه للمسائل الفلسفية بعيدا عن تاريخيتها وفاعليتها الاجتماعية اللهم إلا إشارات عامة متناثرة مسطحة هنا أو هناك . ومع خفوت تاريخية الفلسفة وإيجابيتها تبرز فى الكتاب خصائص أخرى للفلسفة غير تاريخية وإن اختلفت من فلسفة إلى أخرى . ومن أبرز خصائص الفلسفة الاسلامية مثلا أنها « دينية روحية»[3] ونلاحظ هنا ان الكتاب يعود الى تسميتها بالاسلامية مثل الكتاب الأول ، وإن كنا نلاحظ توفيقية فى التسمية بين الاسلامية والعربية فى بعض فقرات من الكتاب . ففى مقدمة الكتاب يقول مؤلفوه « لقد قدمنا فى هذا الفصل صورة موجزة لأهم المسائل التى شغلت الأذهان الاسلامية من مفكرين وفلاسفة ولقد أوضحنا أن الدين لم يكن حائلا من التقدم وتطوير المناهج التجريبية لدى كبار العلماء العرب . كما أكدنا دور هذا الفكر العربى فى قيام النهضة الأوروبية الحديثة»[4]، وتحت عنوان « أثر الفكر العربى فى النهضة الأوربية » يتحدث الكتاب عن إضافات وابتكارات الفكر العربى التى أضافها للانسانية وبراعة العلماء العرب[5] ولكنه عندما يتحدث عن الفلسفة يتحدث عن إسلاميتها وعن فلاسفة الاسلام ، كأنما الدين صفة للانتاج الفلسفى والعروبة صفة للإنتاج العلمى !! ولعلنا نجد هذه التوفيقية بين الدين والقومية ممتدة فى أشكال توفيقية أخرى فى مختلف القضايا الفلسفية التى يعرض لها الكتاب . وهكذا تكون التوفيقية — فى هذا الكتاب — خاصية أخرى من خصائص أغلب ظواهر الفكر الفلسفى عامة . فمن خصائص الفلسفة الاسلامية كما يقول الكتاب إلى جانب دينيتها — وروحيتها — أنها توفيقية بين هذا الجانب الدينى الروحى والجانب العقلى أو بتعبير آخر بين النقل والعقل ، ففلاسفة الاسلام قد « صبغوا الفلسفة الصبغة الدينية وصبغوا التعاليم الدينية الصبغة الفلسفية»[6] ولا يستثنى الكتاب واحدا من فلاسفة الاسلام من هذه التوفيقية بين الشريعة والفلسفة ، بل يقدم الكتاب ابن رشد باعتبار أن « فلسفته الحقيقية تقوم على التوفيق بين الحكمة

---

(١) المرجع والموضع السابق .
(٢) المرجع والموضع نفسه .
(٣) المرجع السابق صفحة ٦٤
(٤) المرجع السابق صفحة ٥ — ٦
(٥) المرجع السابق صفحة ٥٨
(٦) المرجع نفسه صفحة ٦٤

والشريعة »[1] وليس ثمة مجال هنا لمناقشة اختيار ابن رشد بالذات لتأكيد هذه الخاصية التوفيقية التى يميز بها الكتاب الفلسفة الاسلامية عامة . فكتاب « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال » ليس كتابا توفيقيا كما يذهب هذا الكتاب وأغلب ما يكتب عنه بل هو كتاب يحدد منهجين مختلفين لكل من الفلسفة والشريعة وإن كان هدفهما واحداً[2] على أن التوفيقية ليست هى أبرز ما يميز فلسفة ابن رشد ، فلعل العقلانية أن تكون سمتها البارزة . على أن هذه التوفيقية لا نتبينها فحسب فى تقييم الكتاب للفلسفة الاسلامية عامة وانما تطالعنا كذلك فى تعليقات الكتاب على بعض القضايا الإشكالية فى الفلسفة الاسلامية وفى الفلسفة الحديثة . ففى القضية الخاصة بالأفعال الانسانية ، هل الانسان خالق لأفعاله كما يقول المعتزلة أم أن الأفعال تصدر عن الله وان تكن مكسوبة من العبد ، يعلق الكتاب قائلا « ولا نريد فى الحقيقة أن ندخل فى تلك النظريات الدقيقة عن طبيعة الفعل الانسانى هل هو مكسوب من الله أم صادر عن قدرة إنسانية فطرها الله فينا لأنّ النتائج فى الحالتين واحدة ، فالانسان مسئول عن أفعاله سواء تمت بفعله الخاص أو بفعل إلٓهىّ اكتسبه هو »[3] ونلاحظ فى هذا النص تجنب الدخول فى الإشكال النظرى فى كتاب عن الفلسفة . كما نلاحظ تقليص الخلاف وتبسيطه وتجاهل دلالته السياسية والفكرية والاجتماعية فى مرحلته التاريخية ، فضلا عن هذه الدعوة البرجماتية لحسم الإشكال الفكرى والحكم على الفكر عامة بنتائجه .

وكذلك الأمر فيما يتعلق بصفات الله ، قبولها على ظاهرها أو تأويلها تنزيها لذات الله عن التجسيم والتشبيه ، هذه القضية التى أثارت خلافات حادة فضلا عن دلالتها الفكرية التاريخية ، يعلق عليها الكتاب بقوله « وأيا كان الأمر فكلا الفريقين يعتقد أنه ليس لله وجودا محسوسا (هكذا فى الأصل) فى هذا العالم[4] وأنه منزه على العالم المحسوس » وهكذا بدلا من تحديد دلالة هذا الإشكال الفلسفى يتم طمسها بالتوفيق بين طرفيها . وفى الفكر المعاصر يتدخل المنهج البرجماتى ليحسم الخلاف بين الماديين القائلين « بجوهر مادى كمبدأ ميتافيزيقى » (هكذا فى النص) وبين العقليين القائلين « بجوهر روحى كمبدأ ميتافيزيقى للفكر » يتدخل المنهج البرجماتى ليطمس فى الواقع حقيقة الخلاف ودلالته قائلا « الغريب أن النتائج العملية التى تترتب على هذين المذهبين واحدة فأصحاب المذهب الروحى يؤكدون أن الله قد وضع للعالم نظاما دقيقا ، والماديون يقولون بأن هناك قوى طبيعية تنظم العالم وفى الحقيقة فهناك مشكلة مفتعلة بين الماديين والإلٓهيين وهم يدلون على نفس الشيء بمسميات

---

(١) المرجع نفسه صفحة ٦٠

(٢) راجع مناقشة هذه القضية فى كتاب « نحن والتراث » للدكتور محمد عابد الجابرى صفحة ٢٦٦ وما بعدها بيروت ١٩٨٢ وكذلك النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد « للدكتور محمد عاطف العراق صفحة ٢٩٥ — ٣١٨ دار المعارف طبعة ثالثة ٨٢

(٣) المرجع نفسه صفحة ٤٦ والتخطيط لنا .

(٤) المرجع نفسه صفحة ٤٧

مختلفة »[1] وهكذا بمعيار النتائج العملية ، والتحليل اللغوى للتسميات المختلفة كشفا لوحدة المُسَمَّى يتدخل المنهج البرجماتى والوضعية المنطقية لحسم هذا الخلاف التاريخى ذى الدلالة العميقة فكريا واجتماعيا ، وذلك بالتوفيق بين طرفيه بل التسوية بينهما واعتبار الخلاف « مشكلة مفتعلة » . وفى هذه النقطة بالذات تبرز لا تاريخية الفكر فى هذا الكتاب رغم الإقرار بتاريخيته على نحو عابر فى الكتاب نفسه كما سبق أن ذكرنا . والحق أن استخدام المنهج البرجماتى فى تقييم بعض الخلافات الفلسفية لا يأتى ضمنا كما رأينا فى المثالين السابقين بل يقول الكتاب فى الفصل الخاص بالبرجماتية أنها « منهج مرن وليس محدودا ويصلح تطبيقه فى الفلسفات المختلفة »[2] . إنها دعوة للتوفيقية بين مختلف المدارس والخلافات الفلسفية على أساس المنهج البرجماتى . ألا يعنى هذا ضمنا الدعوة الى التعميم الشامل للفلسفة البرجماتية ؟! لعنا بهذا التساؤل ننتقل الى حجر الزاوية فى الكتاب كله . ولكننا نؤجل هذا التساؤل حتى ننتهى من نقطة أخرى مرتبطة بالتوفيقية وإن تكن فى الحقيقة أكثر من هذا وإن تضمنت هذا كذلك أنها محاولة تغييب بعض الحقائق الفلسفية مراعاة لمسلمات الفكر الدينى السائد رسميا . ولعلنا نذكر ملاحظة مماثلة تعرضنا لها فى حديثنا عن الكتاب الأول . ونكتفى بالاشارة الى عرض الكتاب لثلاث مسائل فى فلسفة ابن سينا هى مسألة الصدور أو الفيض ومسألة العلم الالهى ومسألة خلود النفس . فبالنسبة للمسألة الاولى نلاحظ أن الكتاب يحاول كما فعل الكتاب الأول أن يطمس الخلاف بين القول بخلق العالم من لا شىء والقول بقدم العالم وصدوره إبداعا من الله صدورا قديما ، وذلك بطمس الفرق الدلالى بين الخلق والابداع فى مصطلح ابن سينا . ولهذا يعرض الكتاب وجهة نظر ابن سينا الذى ينفى الخلق أى الايجاد فى زمان ويقول بالابداع الفيضى القديم على النحو التالى « قال ابن سينا بنظرية الفيض فى خلق العالم إذ لما كان الخلق[1] خلقا من لا شىء فيجب أن يكون إبداع العالم بلا واسطة فقال بنظرية الفيض الذى هو التجلّى الحسى لواجب الوجود » والقضية ليست فى هذه التوفيقية التعبيرية ، وإنما فى طمس خلاف حاد فى تاريخ الفلسفة وتغييب إشكاليته . وكذلك الشأن فى مسألة خلود النفس فابن سينا يقول بخلود النفس وفناء الجسد . والكتاب يشير إلى ذلك إشارة عابرة سريعة لا تبرز الإشكالية المتعلقة بقول ابن سينا فضلا عن الفارابى وابن رشد بعدم حشر الأجساد . أما فيما يتعلق بالعلم الإلهى فابن سينا لا يقول كما يقول الكتاب بأن « العلم الإلهى شامل للكليات والجزئيات » ، وإنما يقول بأنه يعلم الجزئيات[4] علما كليا . وفى مسألة العلم الإلهى إشكالية فلسفية يغيّبها الكتاب كذلك .. حقا إن ابن سينا يشير إلى أن الله لا يعزب عنه شىء شخصى ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات والأرض ولكن فى إطار إدراك كلى ، وهذه هى الإشكالية الفلسفية التى تحتاج على حد تعبير ابن سينا الى

---

(١) نفس المرجع صفحة ١٠٩ والتخطيط لنا

(٢) المرجع نفسه صفحة ١٦

(٣) المرجع السابق صفحة ٥٧

(٤) يقول ابن سينا « الواجب الوجود أن يعقل كل شىء على نحو كلى .. ومع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى ، فلا يعزب عنه مثقال ذره فى السموات والأرض ، وهذا من العجائب التى يحوج تصورها الى لطف قريحة » الشفاء القاهرة ١٩٥٣ صفحة ٥٢٩ ، عن د . جميل صليب تاريخ الفلسفة الاسلامية ٢٢٨ ط ١٩٧٣ .

« لطف قريحة » لتصورها . ولكن الكتاب يقلّص هذا كله فى هذا السطر الذى يعبر به عن هذه الاشكالية « إن العلم الإلهى شامل للكليات والجزئيات فلا يخفى عنه مثقال ذرة فى السموات والأرض » (مسائل فلسفية صفحة ٥٧) ولكن لعل تغييب هذه الإشكاليات الفلسفية بسبب أنها من الناحية العملية البرجماتية لا تغير من الأمر شيئا .. وإنما هى مجرد اختلاف فى التسميات ! فما الفرق عمليا بين القول بالابداع الفيضى والخلق من لا شىء ما دام الله هو هو المبدع والخالق ؟ وما أهمية الاشارة الى قول الفلاسفة بعدم حشر الأجساد ماداموا قد قالوا بخلود النفس وما قيمة التمييز بين المعرفة بالكليات والمعرفة بالجزئيات على نحو كلى ، ما دامت هى فى النتيجة معرفة بالكليات والجزئيات !!؟ على أن الأمر ليس أمر تغييب لفكرة أو توفيق بين فكرتين فحسب ، وإنما هو تغييب لإشكالية كان لها دلالتها المعرفية والاجتماعية والمنهجية فى تراثنا الفلسفى الوسيط وهو ليس مجرد تغييب لإشكالية فى الماضى ، وإنما هو استحضار وتكريس لمنهج مسطح فى الرؤية . وهذا ما يعود بنا الى التساؤل الذى سبق أن أثرناه وأجلنا الحديث عنه زاعمين بأنه حجر الزاوية فى الكتاب كله .

يكاد الكتاب يعرض لمختلف المسائل الفلسفية عرضا تقريرياً دون محاولة للتقييم اللهم إلا بعض إشارات عابرة كتلك التى لاحظناها حول الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة أو بين الماديين والإلهيين . على أن الكتاب يخرج عن تقليده هذا بالنسبة إلى مدرستين هما السفسطائية والماركسية فينتقد الكتاب السفسطائيين من زاوية أن افكارهم تؤدى الى الشك وإنكار العلم فضلا عن القضاء على الحياة الخلقية فى المجتمع[1] أما الماركسية فيخصص لنقدها أكثر من نصف صفحة تحت عنوان « نقد الماركسية » وهو عنوان فريد فى الكتاب كله لم يعقب به الكتاب على أى مدرسة أخرى . والكتاب ينتقد فى الماركسية آراء وأفكارا لم يقم بعرضها من قبل . فهو يعرض فى البداية للمادية الجدلية عرضا تقريريا مجتزئا عاما ثم لا يلبث تحت عنوان « نقد الماركسية » أن يشهر نقده من أفكار يسوقها خلال النقد نفسه دون عرض سابق لها . إنه ينتقد فى الماركسية أنها جعلت الحياة الانسانية صراعا دائما بين الطبقات وأن الحضارة الانسانية بكل انتاجها هى نتيجة لهذا الصراع ، ويؤكد الكتاب أنه من الخطأ التسليم بأن العامل المادى هو العامل الوحيد والأوحد لهذا التطور الحضارى (دون أن يحدد مفهوم الماركسية للعامل المادى وان يتحقق من مدى صحة هذا القول به كعامل وحيد أوحد !) ويعود الكتاب ليرد على الماركسية قائلا بأن تطور الانتاج لا يرجع إلى العامل المادى بل يرجع إلى الكشوف العلمية والمخترعات والتكنولوجيا وهى تعود الى التقدم الفكرى والعقلى (أى أن الكتاب يريد أن يفسر التطور الانتاجى بالعامل الفكرى العقلى مستبعدا العامل المادى دون أن يكلف نفسه كذلك أمانه بذل الجهد لتحديد مفهوم الماركسية حول تطور طرق الانتاج) ويواصل الكتاب تصويره للماركسية بأنها تُرجع القيم الانسانية والأخلاقية إلى القيم الاقتصادية فقط ثم يعود الكتاب ليتحدث عن أنه لا يمكن بالصراع الطبقى تفسير الصراع بين الأمم والأجناس (متجاهلا كذلك ما يمكن أن يكون عليه رأى الماركسية فى الصراعات القومية والطائفية) ثم سرعان ما يثب الكتاب إلى القضية ذات الطابع الديماجوجى التى تلاك دائما ضد الماركسية وهى

(١) كتاب « مسائل فلسفية » صفحة ٢١ — ٢٢ .

تضحية الماركسية بالفرد واستعباده ، وأنها تقضى على الحوافز وعلى الملكية الفردية وتعمل على القضاء على الدين وتنكر وجود الله والروح واليوم الآخر . والماركسية أخيرا تدعو إلى إقامة الدكتاتوية وخنق الآراء ومحاربه الآراء الحرة والمعارضة ، فالفرد — كما يقول الكتاب — فى النظام الشيوعى لا يعمل إلا ما تأمر به الدولة ولا يأخذ إلا ما تعطيه إياه ولا يعتنق إلا ما تسمح له به الدولة من آراء ومعتقدات[1] وليس هنا مجال مناقشة هذه الآراء التى تثيرها الاسطر السابقة . ولكن أقل ما يقال فيها أنها ليست تصدر عن نقد علمى موضوعى المنهج وأمين فى عرضه للموضوع ، وهو ما يحتمه كتاب كهذا يسعى لتربية طلبة فى هذه السن على الصدق والأمانة وروح الموضوعية والعلم .

فهذه الآراء التى يسوقها الكتاب نقدا للماركسية هى فتات موائد الدعايات التى تمتلىء بها نشرات وصحف معادية للماركسية ذات طابع سياسى ديماجوجى بحت . ولكن الأمر لا يقف عند هذه السقطة الدعائية فى كتاب عن الفلسفة يؤلفه أساتذة جامعيون على رأسهم رجل مثل د . زكى نجيب محمود ، بل إن الكتاب يسقط فى مغالطة فكرية غير لائقة وهو يقول منتقدا الماركسية « إذا كان الفرد فى الدولة الرأسمالية يقع تحت استغلال الآخرين فإنه فى الدولة الشيوعية يقع تحت استغلال الدولة واحتكار مؤسساتها»[2] كأنما يريد هذا الكتاب فى الفلسفة أن يقنع الطلبة بأن الدولة الرأسمالية لا تمثل ولا تحمى ولا تخدم ولا تعبر عن هؤلاء الآخرين الذين يستغلون الفرد وبأن هؤلاء الآخرين « هم مجرد « آخرين » مجرد أفراد ؟ متفرقين وليسوا مؤسسات احتكارية استعمارية لا تستغل الفرد فقط بل تستغل شعوبا بأكملها من خلال دولتها ، وكأنما يريد هذا الكتاب فى الفلسفة أن يقنع الطلبة بأن استغلال الفرد فى الدولة الرأسمالية أهون وأخف وطأة من استغلاله فى الدولة الشيوعية . وهو بهذا كذلك يريد أن يؤكد أن ثمه استغلالا هنا كما أن ثمة استغلالا هناك ولا فرق بينهما اللهم إلا الفرق بين استغلال « الآخرين » للفرد فى الدولة الرأسمالية واستغلال الدولة الشيوعية للفرد وهو استغلال أبشع وأشد ضراوة ، وبهذا يبيضّ الكتاب صفحة الدولة الرأسمالية ويخفى دلالتها الطبقية ووظيفتها الاجتماعية فى الوقت الذى يشوه الدلالة الطبقية والوظيفية الاجتماعية للدولة الشيوعية . وقد يهون الأمر لو أن الكتاب حاول أن يقف موقفا نقديا من مدارس الفلسفة الأخرى ولم يخص الماركسية وحدها بهذه الفقرة النقدية الوحيدة الفذة ، وقد يهون الأمر كذلك لو وقف الكتاب عند هذا الحد أو حاول أن يقارن بين ما يراه من نواقص فى الماركسية بما يراه من كمالات فى وثيقة من وثائقنا الفكرية — السياسية — الاجتماعية المصرية أو العربية كما فعل الكتاب السابق عندما عارض الماركسية فى مواقفها من الحرية السياسية — بحسب رأيه — وعارض معها الوجودية والماركسية بمفهوم الحرية فى ميثاق العمل الوطنى فى مصر . ولكن هذا الكتاب لايفعل هذا ، وإنما يسارع بتقديم البديل الكامل للماركسية ، البديل الخالص من كل نقيصة . وهو بديل بعيد عن كل هذا ، فما أن ينتهى الكتاب من نقد الماركسية حتى يقوم بعرض الفلسفة البرجماتية الذى سبق أن قال الكتاب فى مقدمته أنها متأثرة بظروف المجتمع الأمريكى ، فاذا بكل النواقص التى وجدناها فى

(١) الكتاب السابق ذكره ١٠٣ — ١٠٤

(٢) المرجع والموضع السابق — والتخطيط لنا .

الماركسية نجد نقيضها فى عرض الكتاب للبرجماتية الأمريكية . فالبرجماتية منهج عملى تجريبى لن يجعل من النظريات إجابات نهائية بل هى أدوات يستعان بها لتغيير العالم، وهى منهج متجه نحو المستقبل نحو النتائج والآثار بصرف النظر عن المبادىء الأولى الثابتة والمقولات، ولهذا فالحقائق والقيم متغيرة بتغير الخبرة الانسانية ومرحلة التقدم العلمى . وقيمة أى فكرة تعتمد على نتائج تطبيقها وصحتها عمليا . فالبرجماتية تعارض الميتافيزيقا والفلسفات النظرية والفروض الوهمية ، وفضلا عن هذا فهى تؤكد على أهمية العقل وتؤمن بقيمة الفرد كما تؤمن بالديمقراطية وترى أن الكون والعالم فى تغيّر وصيرورة .. الخ . الخ[1] فهل هناك أجمل وأنبل وأنفع من فلسفة كهذا !! طبعا ليس المجال هنا مناقشة حقيقة البرجماتية التى تغيّبها كذلك الفقرات السابقة التى تلخص ما يقوله الكتاب عن البرجماتية . فالحديث يطول لو أردنا أن نعرض للفرق بين النزعة الفردية التى تتسم بها البرجماتية وبين احترام الفرد ، أو بين النظرة العملية الاجرائية التجزئية التكنولوجية التى تتبناها هذه المدرسة وبين الرؤية العقلانية العلمية ، أو بين الليبرالية السياسية فى اطار سيطرة الدولة الرأسمالية وبين الديمقراطية الحقيقية ، أو بين النفعية الذاتية التى تعبر عن أيديولوجية النظام الاجتماعى الأمريكى وسياسته الاستغلالية الرجعية وبين النفعية الموضوعية الانسانية والرؤية التغييرية التقدمية للعالم ، وليس المجال هنا مجال مناقشة كل هذه القضايا البالغة الأهمية ولسنا هنا فى معرض خصومة فكرية وإنما فى مجال كشف دلالة منهج دراسى فى الفلسفة فى مرحلة السبعينات من تاريخ مصر ، إن البرجماتية فى هذا الكتاب لا تُقدَّم فحسب كبديل للماركسية بل تقدم فى الحقيقة كمنهج شامل للرؤية الشاملة لكل الفلسفات . إنها تقدم على نحو يكاد يكون تبشيريا . وليست القضية هنا ان ـــ د . زكى نجيب ممن يتبنون هذه الفلسفة ويبشرون بها فى كتبه ومقالاته العديدة منذ سنوات فهذا حقه وهذه حريته التى نحترمها وندافع عنها . وإنما القضية ذات الدلالة العميقة أن تصبح هذه الفلسفة هى الفلسفة التى يبشر بها كتاب الفلسفة المقرر تقريرا رسميا على الآلاف من طلبة السنة النهائية من المرحلة الثانوية القسم الأدبى .

ولكن .. لماذا لا تكون هذه الفلسفة البرجماتية بل هذا الكتاب كله بمنهجه اللاتاريخى وبتوفيقيته التلفيقية ومعاداته الفجة للماركسية وطمسه وتغييبه للإشكالية الفلسفية ثم أخيرا وأساسا ببراجماتيته التبشيرية هو التعبير النظرى الدقيق والصحيح عن مرحلة السبعينات المستمرة فى تاريخ مصر ، هذه المرحلة التى صدر فيها هذا الكتاب ؟! إنه كتابها الأيديولوجى كذلك إلى طلبة الفلسفة فى نهاية المرحلة الثانوية .

تعليق آخر :

ثلاثة نصوص فى موضوع واحد هو الفلسفة تأريخا وعرضاً لمسائلها المختلفة ، وثلاثة مواقف

---

(١) المرجع السابق : راجع صفحات ١٦ الى ١٠٨

مختلفة من هذا الموضوع الواحد . وهو اختلاف لا ينجم فحسب عن مجرد الاختلاف الذاتى بين كاتبى هذه النصوص الثلاثة ، وإنما هو كذلك اختلاف موضوعى يتوافق ويترافق — كما رأينا — مع اختلاف المراحل الثلاث التى صدرت فيها ، عنها ، هذه النصوص الثلاثة . فلكل مرحلة كتابها ولكل سلطة ايديولوجيوها . وبالرغم من أننا نفتقد التاريخية فى منهج كتابة هذه النصوص الثلاثة ، فان الاختلاف بينها يجسد بها تاريخية الفكر الفلسفى التى نفتقدها فيها . إن اختلاف هذه النصوص فيما بينها هو نفسه تاريخيتها . لأن اختلافها هو اتفاقها مع ملابسات صدورها . وهذه هى تاريخيتها التى لم نفرضها فرضا عليها ، وإنما نستقرئها فى إختلافها واتفاقها . اختلاف بين النصوص الثلاثة : فالنص الأول يغلب عليه طابع دينى — ماهوى يكاد يجعل من الفكر الفلسفى توفيقا لمفاهيم ثابتة نهائية . والنص الثانى يغلب عليه طابع الإستعلاء القومى ، والنص الثالث يغلب عليه الطابع البرجماتى . فإلى أى حد يعنى هذا الاختلاف بين النصوص اتفاقا مع ملابسات صدورها ؟ .

النص الأول كتبته مصر الرسمية فيما قبل عام ١٩٥٢ ، أى مصر الملكية والاقطاع والاحتلال البريطانى ، والنص دعوة إلى التماثلية الفكرية والامتثالية الاجتماعية لم يذكر النص كلمة واحدة عن الملكية أو الاقطاع أو الاحتلال البريطانى ، ولكنه بدعوته تلك ألم يقل كلمتهم فى مواجهة نص آخر ، كان يرفض التماثلية والامتثالية ، نصّ كانت تحتدم به مصر غير الرسمية آنذاك ؟!

والنص الثانى كتبته كذلك مصر الرسمية ، ولكنها مصر ثورة ١٩٥٢ ، مصر الاستقلال الوطنى والتطلع إلى الاشتراكية والوحدة القومية . والنصّ دعوة قومية تحريرية تقدمية ، ولكنه نص استعلائى تشوبه رؤية مثالية توفيقية ولم يكن يخفى انتماءه المباشر للنص الرسمى[1] التى يستمد منه منطقه ورؤيته . ولم يكن استعلاؤه ومثاليته وتوفيقيته الإصدى لاستعلاء هذا النص الرسمى ومثاليته وتوفيقيته .

والنص الثالث كتبته كذلك مصر الرسمية ، ولكنها مصر الثورة المضادة ، مصر الانتكاس على قيم ثورة ١٩٥٢ ، قيم التحرر والاشتراكية والوحدة القومية ، مصر كامب دافيد والانفتاح الاقتصادى والتبعية الأمريكية . والنص يقدم بل يبشر بالبرجماتية كرؤية شاملة وكمنهج شامل ، والنص نفسه يذكر أن « البرجماتية متأثرة بظروف المجتمع الأمريكى » ، والبرجماتية فى الحقيقة هى « الرؤية الأمريكية للحياة » التى تسعى السياسة الأمريكية بمختلف الوسائل الإعلامية والثقافية والاقتصادية إشاعتها فى العالم أجمع تنميطا أمريكيا للثقافة العالمية دعما للسيطرة الأمريكية[2] على العالم . أليست تتفق دعوة هذا النص الفلسفى مع هذا الانتماء الجديد لمصر الرسمية منذ السبعينات ؟

وهكذا تختلف النصوص الفلسفية الثلاثة فيما بينها لأنها تتفق مع ملابسات صدورها المختلفة ،

---

(١) لا أقصد بالنص الرسمى هنا مجرد ميثاق العمل الوطنى وإنما النص المعبر عن المرحلة بشكل عام .

(٢) ما أخطر التفاصيل التى يعرضها فى هذا الشأن كتاب جدير بأن يترجم الى العربية هو :

Yve Eudes: La Conquête des Esprits: Maspero. 1982.

ولأن كلا منها يعبر تعبيرا أيديولوجيا عن بنية سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية معينة ، وبالتالى فهو يدعمها ويكرسها ويعيدا إنتاجها باستمرار فاعليته فى عقول آلاف من الشباب الذين يتأهبون لحمل مسئولياتهم فى المجتمع . ولست أقصد بالتعبير الأيديولوجى المطابقة الحرفية أو المظهرية ، وإنما أقصد التعبير بالبنية الخاصة للفلسفة تعبيراً وظيفيا لخدمة هذه البنية السياسية أو تلك على نحو غير مباشر .

ولكن . ألم نتبين فى عرضنا التحليلى السابق للمؤشرات الأساسية فى هذه النصوص الثلاثة ، أنه إلى جانب . ما بينها من خلاف واختلاف ، فما أكثر ما بينها من ظواهر الاتفاق ؟ ونتساءل : ألا يخلخل هذا من معادلتنا السابقة ؟ فلقد قلنا أن النصوص الثلاثة تختلف فيما بينها لأنها تتفق مع ملابسات صدورها المختلفة فكيف يستقيم القول بعد ذلك بأن النصوص الثلاثة تتفق فيما بينها برغم اختلاف ملابسات صدورها ؟! ألا يعنى هذا الاتفاق الفكرى بين النصوص « إتفاقا ما » كذلك بين تلك الملابسات المختلفة التى صدرت فيها ، عنها !؟ فأى اتفاق هذا بين تلك الملابسات المختلفة ؟ فلنتأمل أولا ما بين هذه النصوص من إتفاق فكرى ، سبق أن لاحظناه فى تحليلنا السابق للمؤشرات الأساسية لهذه النصوص ، قبل أن نحاول التعرف على « الاتفاق » بين الملابسات المختلفة إن كان ثمة اتفاق بينها .

هناك اتفاق واضح بين النص الأول والنص الثالث خاصة فيما يتعلق ببروز الرؤية الدينية والنزعة التوفيقية فضلا عن تغييب الإشكال الفلسفى وتسطيح الخلافات الفكرية والتمسك بموقف محافظ بالنسبة إلى القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية السائدة . على أن النص الثانى وان تميّز عن النصيّن الآخرين برؤية قومية تقدمية بارزة إلا أن رؤيته يشوبها مفهوم تجريدى للتغير الاجتماعى يشترك فيه مع النص الثالث ، برغم اختلافهما . ولهذا يسقط النص الثانى فى موقف توفيقى تلفيقى يكاد يسوى فيه بين التيارات الفلسفية الثلاثة ، الماركسية والوجودية والبرجماتية ، وإن غلّف موقفه هذا بغلالة مثالية استعلائية . ولهذا فبرغم تميزه القومى والتقدمى فهو يلتقى مع النصين الآخرين فى النزعة التوفيقية فضلا عن موقف دينى وأخلاق محافظ الى حد ما .

ولعلنا نجد اتفاقا بين النصوص الثلاثة حول الموقف من المادية والماركسية ، وإن وجدنا اختلافا فيما بينها وتمايزا كذلك . ففى النص الأول رفض للمادية وتشويه أخلاق لها فى عبارات عابرة ، على أن النص فى مجمل توجهه الفكرى يتضمن رفضا للمادية بشكل عام . أما النص الثانى فلا يرفض المادية وإنما يرفض الاقتصار عليها وإن كان لا يتبين حقيقتها بشكل موضوعى . على أنه ينتقد الماركسية فيما يتعلق — كما يرى — بدموية منهجها وعدم احتفالها بالفرد وبالديمقراطية السياسية اكتفاء بالديمقراطية الاجتماعية . أما النص الثالث فيخصص فقرة نقدية كاملة — فريدة فى الكتاب كله — ينتقد فيها الماركسية انتقادا كاملا شاملا دون أن يعرض لحقيقتها عرضا موضوعيا . وهكذا يختلف الموقف من الماركسية والمادية عامة بين النصوص الثلاثة . ولكن هذه النصوص تتفق فيما بينها — رغم هذا الاختلاف — على نقد المادية بشكل عام والماركسية بشكل خاص .

على أننا نتبين فى النصوص الثلاثة رؤية لا تاريخية للفكر الفلسفى وإن وجدنا إشارات عابرة فى هذه الفقرة أو تلك عن تاريخية الفكر ، ولكنها لا توظف توظيفا منهجيا فى أى من النصوص الثلاثة .

وبالرغم من أن النص الثانى والثالث يختلفان اختلافاً حادا حول البرجماتية ، فالنص الثالث يتبناها بل يكاد يبشرّ بها ، على حين أن النص الثانى يدينها باعتبارها تعبيرا عن الرأسمالية الأمريكية وأداة منهجية فى المنطق العملى للاستعمار الأمريكى .. بالرغم من هذا ، فان النص الثانى فى تحليله للبرجماتية يكاد يتبنى كذلك بعض مفاهيمها ، وفضلا عن هذا فان النصين يتفقان فيما يشبه التقييم الايجابى للفلسفة الوجودية .

ونعود مرة أخرى للسؤال الذى سبق أن طرحناه وهو كيف نفسر نقاط الاتفاق بين هذه النصوص الثلاثة رغم تعبيرها عن أبنية وملابسات سياسية واجتماعية وفكرية مختلفة !؟ ان هذا لا يفضى بنا إلى القول بإلغاء الاختلاف بين تلك المراحل والملابسات الثلاث التى صدرت فيها ، عنها هذه النصوص الثلاثة . فهناك اختلاف واضح بين أبنية هذه المراحل الثلاث ، سياسيا كان هذا الاختلاف أو اقتصاديا أو اجتماعيا أو فكريا . وليس هنا مجال للتفصيل فى هذا . على أن هذا الاتفاق الفكرى بين بعض عناصر تلك النصوص الثلاثة قد يعنى — على الأقل — وجود جذر فكرى متصل مشترك بينها رغم ما بينها من اختلاف بنيوى ! ولكن ماذا يعنى هذا الجذر الفكرى المشترك ؟ هل يعنى استمرار التأثير الأيديولوجى السائد فى المرحلة ما قبل ثورة ١٩٥٢ فى المرحلة الجديدة لهذه الثورة وفى أيديولوجيتها رغم ما بين المرحلتين من اختلاف — ثم استمرار هذه الأيديولوجية نفسها على نحو جديد فى مرحلة السبعينات ؟ أم أن الأمر لا يقف عند حدود مجرد التأثير الأيديولوجى بل يعبر عن استمرار بعض الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والفكرية السابقة على ثورة ١٩٥٢ فى مرحلة الثورة الجديدة فضلا عن مرحلة السبعينات ؟ فهذه الأبنية هى التى تفرز الجذر الأيديولوجى المشترك بين هذه المراحل الثلاث . فبرغم قوانين تصفية الملكيات الزراعية الكبيرة فى المرحلة الناصرية ، فإن المسألة الزراعية لم تحل حلا جذريا بل ظلت ونمت الملكية الكبيرة . وبرغم السقف الذى حاولت به هذه المرحلة أن تحدّ من مستوى الملكية الرأسمالية ، فإن قوانين العملية الرأسمالية ظلت تعمل ، وبرغم العداء للامبريالية والالتزام بقضية الوحدة العربية فإن الديمقراطية لم تتوفر بشكل كاف يتيح لجماهير الشعب المشاركة الواعية المنظمة فى تغذية هذه المشروعات وهذه المواقف وحمايتها وتطويرها . ومن قلب هذه النواقص خرجت المرحلة الثالثة مرحلة السبعينات ، مرحلة الانتكاس على كل هذه المشروعات والمواقف وبتعبير آخر ، أن جوهر البنية الاقتصادية والاجتماعية لم يتغير جذريا فى المرحلة الثانية — رغم ما أصابه من تغيير عميق سرعان ما أجهض فى المرحلة الثالثة .. وليس الجذر الفكرى المشترك طوال هذه المراحل الثلاث رغم اختلافها إلا نتيجة إفراز هذه البنية الاقتصادية والاجتماعية التى لم تتغير جذريا .

هل نعتبر هذا اجابة شافية على سؤالنا حول سر الاتفاق بين النصوص الثلاثة فى بعض النقاط رغم اختلاف الملابسات التى صدرت عنها ؟ ما أعتقد ذلك . إنها مجرد فرض تمهيدى يدعونا إلى مزيد من الدراسة والبحث لا بتحليل أعمق فحسب لهذه النصوص الثلاثة ، بل بتحليل نقدى شامل

للنصوص الفكرية المدرسية والجامعية والرسمية عامة فى سياقها الموضوعى طوال التاريخ المصرى المعاصر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على الأقل حتى اليوم ، بل لن تستكمل الاجابة على هذا السؤال دقتها وموضوعيتها إذا لم تتسع كذلك لتحليل هذه النصوص الفكرية طوال هذه الفترة فى مختلف البلاد العربية كذلك فلعلنا نتكشف وراء مظاهر الاختلاف والاتفاق ، جذوراً أعمق تهدينا إلى التعرف على الملامح الحقيقية للإشكال الفكرى فى خريطة ثقافتنا العربية المعاصرة ، بل فى خريطة أوضاعنا العربية عامة . ذلك أننى أتجاسر فى حدود هذا الفرض التمهيدى — بالقول بأن تلك السمات المشتركة والمختلفة التى تبيناها فى تحليلنا لتلك النصوص الثلاثة تكاد أن تكون هى السمات المشتركة كذلك على نحو أو آخر — وبمستوى أو بآخر — فى الأيديولوجية العربية السائدة رسميا اليوم فى مختلف البلاد العربية . إن الاتجاهات الماهوية والدينية والامتثالية والتوفيقية والقومية المثالية ، واللاعقلانية والوضعية الاجرائية واللاتاريخية هى بعض ما تفيض بها الأجهزة الأيديولوجية للأنظمة العربية عامة وتتجسد فى كتابات أيديولوجييها .

ما أحب أن اذكر أسماء ، حسبى أن أشير إلى تلك الاتجاهات الرسمية السائدة فكرا وممارسة . على أنه فى مواجهة هذه الاتجاهات الرسمية السائدة تنمو وترتفع قامات فكرية أخرى واعدة تختلف وتتنوع اضافاتها ولكنها تتسم بالحس التاريخى والمنهج العقلانى الموضوعى والرؤية العلمية النقدية ، والتوجه القومى الديمقراطى وروح الاجتهاد والتجديد ، وحسبى أن اشير الى بعضها مثل عبد الله العروى ، وحسين مروة ، وخليل أحمد خليل ، ومهدى عامل ، ومحمد عابد الجابرى ، وطيب تيزينى ، وجلال صادق العظم ، وفؤاد زكريا وهادى العلوى ، ومحمود إسماعيل ، وسالم يفوت ومحمد أمليل وناصيف نصار وحسام الألوسى وغيرهم ممن يشكلون مستقبل الفكر العربى الخلاق على اختلاف اجتهاداتهم واتجاهاتهم ومناهجهم .

إن دراسة الفكر العربى المعاصر ، دراسة شاملة بمنهج عقلانى موضوعى نقدى عبر نصوصه الرسمية السائدة ونصوصه غير الرسمية ، وعبر أيديولوجييه الرسميين وغير الرسميين ، هى أبرز مهمة تواجه اليوم المفكرين العرب عامة، والمشتغلين بالفلسفة منهم خاصة ، وذلك للتصدى لجذور التخلف النكوصى والاغتراب والخنوع والاستسلام والتسطح التى تغذيها الاتجاهات الأيديولوجية الرسمية السائدة ، ولتسويد روح العقلانية والنقد والابداع والجسارة فى فكرنا العربى المعاصر التى لن تتحقق تحققا صحيحا الا بتغير البنية الاجتماعية والاقتصادية المتخلفة التابعة نفسها . إن معركتنا معركة فكرية ولكنها ليست معركة فكرية تأملية ولكنها فكرية تغييرية تثويرية كذلك . هذا هو الدور الحقيقى للفكر العلمى والفكر التقدمى عامة .

وأرجو أن يكون مؤتمرنا الفلسفى هذا خطوة موفقة فى هذا الطريق .

أنور عبد الملك ومشروعه الحضارى لتغيير العالم (*) ؟

﴿ ١ ﴾

فى ديسمبر الماضى ، كان لى حظ المشاركة فى مؤتمر انعقد فى عمان بالأردن ، حول الوضع الراهن للفلسفة فى بلادنا العربية .

وبالرغم من الطابع النظرى والمتخصص للأبحاث التى قدمت فى المؤتمر وللمداخلات التى جرت خلال فترة انعقاده ، فلم تكن هذه الأبحاث بعيدة عن الهموم والإشكالات التى تزخر بها الأوضاع العربية الراهنة . ولهذا كان من الطبيعى أن يحتدم فى المؤتمر حوار بل صراع فكرى ، كاد يبلغ أحيانا مستوى بالغ العنف ، ولكن دون خروج عن وقار المؤتمر وجديته .

(*) جريدة القبس الكويتية فى ١٩٨٤/٩/١

وأذكر أننى ما توقفت عن مناقشة بحث من الأبحاث أو التعقيب على تعقيب من التعقيبات اللهم الا بالنسبة إلى بحث واحد فقط هو بحث لـ د . أنور عبد الملك . ولم يكن ذلك عن موافقة على بحثه أو مطابقة بين أفكاره وأفكارى بل على العكس من ذلك تماما . فما اختلفت مع بحث قدم فى هذا المؤتمر بقدر اختلافى مع بحث د . عبد الملك ، ومع بحث آخر يكاد يتضمن الاتجاه نفسه هو بحث د . حسن حنفى ، ولقد عقبت على بحث د . حنفى ، ولكن امتنعت عامدا عن مناقشة بحث د . عبد الملك ، وكان وراء هذا قصة . فمنذ ما يقرب من سنوات عشر ، شاركت مع د . عبد الملك فى مؤتمر بالكويت حول أزمة الحضارة العربية ، واتخذت مشاركتى فى المؤتمر شكل التعقيب على بحث للدكتور عبد الملك حول مفهوم الخصوصية . ولقد حرصت فى تعقيبى على إبراز ما بين د . عبد الملك وبينى من صداقة تمتد الى سنوات ، وعلى الاشادة بما يتسم به د . عبد الملك من علم ووطنية ، على أن ذلك لم يحل بالطبع دون أن أتناول بالنقد مفهومه عن الخصوصية . وما أريد أن أدخل فى تفاصيل هذا الحوار القديم ، ولكن حسبى أن أشير الى أننى رأيت فى مفهومه تجريدا غير موضوعى وغير تاريخى وغير طبقى . وكان رد فعله على نقدى موقفا لم أكن أتوقعه . لم يناقش ما قدمته من حجج ، بل اكتفى بإعلان اختلافه معى ، ثم لم يلبث أن ترك المؤتمر وغادر الكويت غاضبا ! وكانت قطيعة بيننا حرصت جاهدا أن أضع حدا لها . على أن الذى عمق هذه القطيعة بيننا هو اختلاف موقفنا من المرحلة الساداتية التى أخذ منها د . عبد الملك — آنذاك — جانب المساندة والتأييد . وطوال السنوات التالية ، حدث أن التقينا أو تهاتفنا على نحو عابر ، محتفظين بخيط رفيع من تلك الصداقة القديمة . على أنى كنت أتابع بعض ما ينشره من مقالات فى بعض الجرائد والمجلات العربية وكنت أتبين فيما يكتب المنهج التجريدى نفسه غير التاريخى فى تناوله لمختلف قضايانا الاجتماعية والسياسية والفكرية بل لاحظت أنه يكاد يكرر نفسه فى أغلب ما يكتب ، وما كنت أستشعر أصداء فى حياتنا الثقافية العربية لما يكتب . ولهذا حرصت على أن أتجنب الحوار معه مستبقيا ذلك الخيط الرفيع بيننا .

وفى المؤتمر الفلسفى بعمان ، لم أفاجأ ببحثه ، بل رأيته تكرارا لما سبق أن كتبه ونشره عشرات المرات . ولهذا أثرت الصمت وفى ذهنى أطياف ما حدث بيننا فى الكويت منذ عشر سنوات ، على أنى انتقدت نفسى بعد ذلك على هذا الموقف السلبى وقلت لنفسى إن مراعاة حساسية إنسان مهما كان لا ينبغى أن تكون على حساب الحقيقة ، حتى لو كان ذلك بين جدران أربعة صماء !

على أن د . عبد الملك لم يعد يعبر عن رأيه فى مؤتمر مغلق أو كتاب لا يقرؤه إلا قلة من المتخصصين ، فمنذ عودتى إلى مصر منذ بضعة أسابيع صادفتنى كتابات د . عبد الملك وآراؤه — التى أعرفها — فى أكثر من مجلة وكتاب وجريدة ، لعل أبرزها كتاب له باسم « ريح الشرق » صدر عن دار المستقبل العربى ، وحديث مستفيض له فى مجلة المصور ، ومقال فى مجلة « اليوم السابع » ، وحديث آخر فى جريدة قاهرية إلى غير ذلك .

ومنذ أيام كنت أشارك فى نادى المحامين بالقاهرة فى ندوة حول ثورة ٢٣ يوليو ، فسألنى أحد الحاضرين فى نهايتها عن رأيى فيما يكتبه د . عبد الملك حول دور الجيش فى التاريخ المصرى . وهكذا

وجدت من واجبى أن اقطع صمتى ، لأعبر عما أرى أنه الصدق والحق ، ولو كان ذلك على حساب بقية الخيط الرفيع الذى لا يزال قائما بين د . عبد الملك وبينى . ذلك أن المحنة التى يعانيها وطننا العربى لا تتمثل فى هذه الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتردية التى تتسم بالتبعية والتخلف ، وإنما تتمثل كذلك فى تيارات فكرية ضبابية تغفل أو تتغافل عن حقيقة هذه الأوضاع ، أو تسعى لمعالجة هذه الأوضاع معالجة هى فى الواقع تبرير وتكريس لهذه الأوضاع نفسها .

على أنه فى قلب هذه المحنة ، محنة الأوضاع والأفكار تبرز اجتهادات فكرية أمينة جادة تتصدى لهذه المحنة وتسعى لتقديم حلول موضوعية شجاعة بديلة لها . فأين يقف فكر د . عبد الملك من هذا ؟ ما أريد أن أسبق الحكم أو أفرض رأيى منذ البداية ، وإنّما أترك الكلمة أولا للدكتور عبد الملك نفسه .

وكلمة د . عبد الملك ليست فى الحقيقة كلمة جزئية ، تتعلق بجزئيات أوضاعنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، وإنما هى — كما يقول — دعوة إلى مشروع حضارى جديد للبشرية كلها ، لا للأمة العربية وحدها وإن كان المشروع الحضارى العربى فى قلب هذا المشروع الشامل الذى يخطط لمستقبل الحضارة الانسانية كلها ، فما هى ملامح هذا المشروع الحضارى الجديد ؟ إنها بتعبير رمزى « ريح الشرق » . إن الغرب بشقيه الرأسمالى والاشتراكى قد أخذ يفقد المبادرة التاريخية التى كانت بين يديه منذ القرن الخامس عشر حتى اتفاقية يالتا عام ١٩٤٥ . ففى هذه الاتفاقية تم تقسيم العالم بين الدولتين الأعظم ، وتكرست الهيمنة الغربية على العالم ، حقا لقد احتدمت الحرب الباردة بينهما ، ولكن سرعان ما انتهى الأمر بينهما إلى « الوفاق » وإلى « التعاون العضوى » وأخذت « مخالب الوفاق » — على حد تعبيره — تفرض حساباتها الخاصة بالقوة . على أنه برغم هذا فإن الغرب يفقد مبادرته التاريخية ، فبين عام ١٩٤٩ .. (انتصار الثورة الصينية) وعام ١٩٧٣ (حرب أكتوبر) بدأ التغيير العظيم ، تغيير العالم ، وأخذ الشرق يتبوأ مكانة المبادرة التاريخية بعد بداية انتزاعها من الغرب . ولكن ما هو هذا الشرق ؟ إنه دوائر ثلاث متداخلة متجاورة متفاعلة ، ثلاث دوائر حضارية ثقافية الأولى هى الدائرة العربية الإسلامية وتمتد من المغرب غربا حتى الفيليبين شرقا ، وتتخذ شكل الإسلام دينا ودولة ، والدائرة الثانية هى الدائرة الحضارية الهندية — الآرية والدائرة الثالثة هى الدائرة : الصينية اليابانية الأسيوية .

هذه الدوائر الحضارية الثقافية الثلاث تختلف اختلافا حضاريا وثقافيا مع الحضارة الغربية بشقيها الرأسمالى والاشتراكى . إنها تختلف عن هذه الحضارة الغربية فى مفهومها عن الزمن ، والصيرورة التاريخية ، وترفض فكرة التناقض والتصارع ، ففى الحضارات الشرقية ليس الزمن أداة تحليلية عملية عقلانية كما هو الشأن فى الحضارة الغربية ، بل هو رؤية كلية شاملة مركبة غير تحليلية ، وفى الحضارات الشرقية يتم الحفاظ على النقيضين دون تفجير للصراع بينهما شأن الحضارة الغربية . نجد ذلك — كما يقول د . عبد الملك — فى فلسفة الصين التقليدية كما نجده فى الإسلام . ففى الإسلام تتحقق وحدة الأمة على عكس اللاهوت الكاثوليكى الذى عنه نبعت محاكم التفتيش ، بينما اجتمعت شعوب وديانات كثيرة

فى إطار التسامح الإسلامى عبر الأجيال . وهكذا يقف الشرق بحضاراته فى مواجهة الحضارة الغربية ، يقف كمركز قوة جديد فى مواجهة الهيمنة الغربية بشقيها .

ولهذا فمهمتنا التاريخية لا تقف عند حدود اقتصادية اجتماعية أو حدود سياسية أيديولوجية ، فالقضية ليست قضية تنوير أو تقدم أو تنمية أو علمانية ، فهذه حدود قاصرة بل هى قضية نهضة حضارية شاملة تقوم بها « ريح الشرق » فى مواجهة الهيمنة الغربية . إن الغرب الرأسمالى يحاول أن يكرس هيمنته معرقلا كل جهد لاستقلال دول الشرق وتحررها من تبعيتها له . والغرب الاشتراكى يواصل السياسية نفسها وإن اختلفت الأساليب . فالسياسة الرسمية السوفيتية على سبيل المثال « لا يمكنها — على حد تعبير د . عبد الملك — أن توطن نفسها على قبول قيام دولة عربية حديثة وموحدة وقوية ومتقدمة بزعامة مصر » بل إن الغرب بشقيه الرأسمالى والاشتراكى يسهم فى تأجيج الحرب الإيرانية العراقية — لماذا ؟ لضرب اليابان وحرمانها من بترول الشرق الأوسط ! مصدرها الوحيد لجهازها الصناعى الجبار . ولكن اليابان ليست الهدف وحدها . وأن الهدف ضرب الصين كذلك ، ذلك أن اليابان هى العامل الرئيسى لتحديث الصين ! على أن الهدف الأكبر من تأجيج الحرب الايرانية العراقية هو ضرب ريح الشرق ، ضرب الحضارة الشرقية فى مركز من أهم مراكز قوتها : الحضارة الصينية — اليابانية — الأسيوية .

على أن هذه الحضارة الشرقية تتسع وتتسع عند د . عبد الملك وتخرج عن حدودها الجغرافية الشرقية لتشمل القارة الأفريقية ، ودول أميركا اللاتينية . أو بتعبير آخر تشمل دول عدم الانحياز ودول باندونج أو ما يسمى بالعالم الثالث بل يكاد مؤتمر باندونج أن يصبح الرمز الحى بل التجسيد الحى « لريح الشرق » للنهضة الحضارية الجديدة فى مواجهة الهيمنة الغربية . إنها إذن تكتل عالمى جديد يجمع دولة رأسمالية صناعية متطورة جدا مثل اليابان ، ودولة اشتراكية مثل الصين ودولا نامية وان اختلفت بنيتها الاقتصادية واختلف توجهها التنوع السياسى والأيديولوجى ، ولكن على الرغم من هذا التنوع والاختلاف الاقتصادى والسياسى والأيديولوجى داخل هذا التكتل العالمى الحضارى فإن د . عبد الملك عندما يتحدث عن الدائرة العربية الاسلامية داخل هذا التكتل يكاد يقصر أيديولوجيتها على بعد واحد هو ما يسميه بالإسلام السياسى مستبعدا أى بعد أيديولوجى آخر . ان الاسلام السياسى — كما يقول — هو قوة تغيير وتطوير بين الجماهير الشعبية فى كل العالم الاسلامى من المحيط الأطلسى ، من المغرب الى بحر الصين جنوب الفيليبين ، على أن الاسلام عنده ليس مجرد دين بل هو — على حد قوله — نظرية اجتماعية للصيغة الوطنية والتطور الاجتماعى والرخاء الجماهيرى ، وبهذه الطبيعة العامة للاسلام لم يعد معه مكان لأية فلسفة سياسية أخرى سواء كانت الفلسفة الليبرالية للبورجوازية الوطنية أو فلسفة الماركسيين الغربيين ، وبذلك يصبح من الواجب أن يكون الفكر القومى التقدمى فى إطار الاسلام الحضارى والسياسى ! ومعنى هذا كما يوضح هو نفسه أن الاسلام السياسى والحضارى ليس مجرد مصدر يمكن أخذ بعضه لمجانسته مع الفكر التقدمى العادى سواء كان فكر الماركسية أو فكرا اشتراكيا آخر . إن الاسلام السياسى والحضارى يؤلف الاطار الرئيسى الذى يتوجب على الفكر التقدمى

أخذ عناصره منه . إنه إذن يكاد يقصر كل اجتهاد سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى على ما يسميه بالإسلام السياسى والحضارى ، دون ان يفصح عن المعالم السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذا الاسلام السياسى . على أن الأمر الوحيد الذى يفصح عنه هو الأداة لتحقيق هذا المشروع الحضارى فى المجال العربى الإسلامى . إنه الجبهة الوطنية المتحدة التى تفسح صفوفها لأوسع قطاعات من السكان على أساس الأخوة القومية الحضارية وتكون فوق التفرقة والصراعات الطبقية وذلك تمشيا مع الطبيعة الخاصة للحضارة الشرقية عامة ، والاسلام بوجه خاص من حيث رفض فكرة التناقض والتصارع الطبقى حرصا على الوحدة والتسامح .

هذه باختصار شديد ، وبكلمات د . عبد الملك نفسه ، فى أغلب الأحيان ، عناصر مشروعه الحضارى لتحقيق نهضة عربية إسلامية فى قلب مشروع حضارى أشمل لإنهاء الهيمنة الغربية وتغيير العالم .

ولكن ما علاقة هذا كله بالوضع العربى الراهن ؟ إن حرب اكتوبر ١٩٧٣ ، كما سبق أن ذكرنا هى بعد من أبعاد بداية التغيير العالمى لأخذ المبادرة التاريخية من أيدى الهيمنة الغربية . وما حدث بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ هو مجرد محاصرة الغرب لنتائجها العظيمة ، حقا ، إن مصر اليوم فى حالة «احتجاب»، لاأكثر ولكن لايمكن القول بأنها فى حالة أزمة ولهذا يقول فى ندوة فى مجلة المصور «إيمانى أن مصر ليست فى أزمة . لا توجد فى مصر أزمة بمعنى الكلمة . وفى تقديرى أننا فى مواجهة أو إن أردت فى حرب حضارية .. والمواجهة الحضارية تستمر أجيالا وعصورا فيها فترات تحرك إيجابى وفترات تحرك سلبى فيها فترات فتح وغزو وفيها فترات تقدم وفترات انكسار ..... مصر ليست فى أزمة . لو كنا فى أزمة لما تفردنا بدخول ست حروب فى ٢٥ سنة . ٤٨ و ٥٦ ، ٦٧ و ٧٣ وحرب اليمن وأعظم حروب مصر : حرب الاستنزاف التى مهدت لعبور أكتوبر . فهل هذا شعب يعيش أزمة أو متأزم ؟ شعب يبنى وينجب ويعلم ويناقش . أية أزمة إذن ؟ » ثم يقول « نحن الآن نعيش فترة سالبة ، فترة لا نستطيع فيها تعبئة الطاقات العاملة والكامنة .. لغياب النظام الديمقراطى لفترة طويلة جدا . والآن فقط نحن على مشارف هذا النظام .... ونحن نقيمه الآن .. » ولكن د . عبد الملك وإن نفى وجود أزمة — وإن كان نفيه هذا مقتصرا على الشعب فحسب دون أن يشير الى السلطة أو النظام أو السياسيات الممارسة — فانه يعترف بوجود ما يسميه أزمة التحرك المصرى ، ويضرب أمثلة على هذه الأزمة بإقامة فنادق لوكس على ضفاف النيل بما يشوه معالم العمران فى القاهرة ، وبتفاقم أزمة السكان والمواصلات وزيادة نسبة التلوث والضجيج وتعدد آلاف البوتيكات والابتزاز الاستهلاكى « هذه هى حدود أزمة التحرك المصرى ولكنه فى النهاية يعبر عن تفاؤله بالتحرك المصرى الذى يقوده — على حد تعبيره — « على أرفع مستوى من الجدارة والشجاعة والتحضر الرئيس محمد حسنى مبارك لكى تستعيد مصر مكانتها فى قلب الدوائر الثلاث : العربية — الأفريقية — الأسيوية ، الاسلامية أى فى قلب نهضة شعوب الشرق » .

وفى بحثه الذى قدمه لمؤتمر الفلسفة فى عمان فى ديسمبر الماضى ، يعرض لقضية الأزمة على المستوى العربى لا المستوى المصرى فحسب ، وينفيها كذلك . إنه يتابع ما تم وتحقق خلال السنوات الخمسين الماضية من منجزات على المستوى العربى سواء فى المجال الصناعى أو الزراعى أو التعليمى أو الثقافى أو العسكرى أو المجالات الاجتماعية ، ليتساءل — مستنكرا — فى النهاية عن هذا الشعور المتصاعد بالأزمة بين صفوف المفكرين على وجه التخصيص ؟ وإذا كانت هناك أزمة فهى فى رأيه ليست أزمتنا بل هى أزمة الغرب بشقيه الرأسمالى والاشتراكى . وبهذه الرؤية ينهى حديثه فى مجلة المصور بقوله ، « فى مصر ، وفى أمتنا العربية ، رغم الحصار والمصاعب ، هناك ايجابيات كبيرة الآن ، ولكن نتيجة للتركة الفظيعة احتلال وحروب وأزمات اقتصادية وتلوث جو القاهرة وتفشى الفئة السمسارية الوضيعة وسموم الخط الاستهلاكى المعادى للانتاج الوطنى ... نتيجة هذه تتمكن السلبيات من حجب الايجابيات الكثيرة المتحققة بالفعل » على أنه فى المؤتمر الفلسفى لا يكتفى بالاشارة إلى الايجابيات بل يكاد يضع برنامجا لخط الحركة — أو المزيد من الحركة فى طريق الابداع الفكرى خاصة ، ونستطيع أن نلخص هذا البرنامج فى : أولا الاعتزاز بالذات ، وثانيا تبنى الموقف النقدى من الذات ومن الغير ، ثالثا التوجه والتلاق مع مجموعة حضارات شعوب الشرق وخاصة فى آسيا وفى قطاعات من أفريقيا بالاضافة الى أميركا اللاتينية .

هذه هى العناصر الأساسية للمشروع الحضارى الذى يقدمه د . عبد الملك لمصر ولأمتنا العربية وهذه هى رؤيته لواقعنا الراهن المصرى والعربى على السواء . وهو مشروع ورؤية يثيران كثيرا من القضايا الجادة حول مفهوم الغرب والشرق ، مفهوم الحضارة والنهضة ومفهوم عدم الانحياز وباندونج ومفهوم الأصالة والمعاصرة ، فضلا عن حقيقة الأوضاع العربية الراهنة .. ولنتأمل هذه القضايا وهذه المفاهيم ..

أزمة بنيوية .. أم اشكالية نهضة (*) ؟

﴿ ٢ ﴾

عندما رحت أتأمل المشروع الحضارى الذى يقترحه علينا د . عبد الملك ، لم أفهم فى البداية إصراره المتكرر ـــ فى أغلب ما يكتب ـــ على نفى بل إنكار بل استنكار القول بأن مصر والأمة العربية عامة تعانى أزمة . قلت لنفسى : لعله من باب إثارة الحماس ورفع المعنويات فى هذه المرحلة المتردية من تاريخنا العربى .

ولكنى لم ألبث أن تبينت أن هذه المسألة تكاد أن تكون مركزا من مراكز الثقل فى مشروعه الحضارى كله ، بل هى التربة التى يستنبت فيها ومنها هذا المشروع ، فليس ثمة أزمة ـــ كما يقول د . عبد الملك ـــ بل إن مفهوم الأزمة نفسه هو مفهوم من تلك المفاهيم التى تأتينا عبر الأجهزة الامبريالية والصهيونية بالذات (المصور عدد ٢٠ يوليو ١٩٨٤) .

(*) جريدة القبس الكويتية ١٢/٩/١٩٨٤

إنه مفهوم اقتحم العقل العربى « بواسطة أجهزة السياسية والثقافة والإعلام الغربية « بهدف زعزعة ثقة الطلائع القومية فى إنجازات العرب شعوبا ودولا ». راجع البحث الذى قدمه د. عبد الملك فى المؤتمر الفلسفى العربى — عمان — الأردن أكتوبر ١٩٨٣ .

ليس ثمة أزمة إذن ، وإنما هى مجرد فترة سالبة تمر بها البلاد العربية نتيجة لعدم تعبئة الطاقات والامكانات ، وإن كنا قد اخذنا فى الخروج من هذه الفترة السالبة فى مصر خاصة ؟

ليس ثمة أزمة إذن ، بل هى إشكالية نهضة عربية صاعدة فى مرحلة التغيير العظيم فى العالم ، هذه المرحلة التى يحددها د . عبد الملك بحدثين وتاريخين هما ١٩٤٩ أى الثورة الصينية و ١٩٧٣ أى حرب أكتوبر العربية . وبمقتضى هذا التحديد الزمنى والحدثى نتبين أن هذه النهضة لا تقتصر على النهضة العربية وحدها ، بل تشمل — كما يقول د . عبد الملك — نهضة الشرق كله فى مواجهة أزمة الغرب كله ، الذى أخذ يفقد مبادرته التاريخية .

ولهذا قد يكون من المفيد منهجيا أن يكون مدخلنا الى مناقشة مشروع د . عبد الملك الحضارى ، هو هذه القضية ، قضية الأزمة ، التى ينفى وجودها فى واقعنا العربى .

والحق ، أنه ليس من قبيل الترف الفكرى أن نناقش د . عبد الملك فيما إذا كان واقعنا العربى مأزوما أو غير مأزوم كما أنه ليس من قبيل التفاؤل أن ننكر وجود أزمة أو من قبيل التشاؤم أن نقول بوجودها . فجوهر الأمر بعيدا عن ترف النقاش الفكرى ، وبعيدا عن تفاؤل هو غفلة ، أو تشاؤم هو عجز ، إننا ينبغى أن نتعرف بصدق وموضوعية على حقائق واقعنا العربى ، حتى نتمكن من التعامل الايجابى البناء معه — فكرا وعملا — متحررين من مختلف الدعاوى العاطفية والديماجوجية والفلسفات التبريرية والتضليلية .

يستند د . عبد الملك فى إنكاره لوجود الأزمة فى واقعنا العربى إلى نوعين من الحجج ، النوع الأول هو ما يمكن أن نسميه بالحجج الخطابية التجريدية التى يسوقها على النحو التالى : أن الأمة العربية هدف مستمر للعدوان الغربى إذن فهى ليست فى أزمة ! إذ لو كانت فى أزمة لما كانت هدفا لهذا العدوان ، ذلك أن « الضرب المكثف الموجه اليوم إلى أمتنا العربية .. لا يمثل حقيقة القوى من الضعيف ولكنها على العكس تماما تمثل قوى الأمس بالنسبة لقوى الغد » (راجع كتابه « ريح الشرق » . صفحة ٢٦) اننا اذن نضرب لأننا أقوياء إمكانا ومستقبلا . وفضلا عن هذا فان هذا الضرب الموجه الينا لا يسبب لنا أزمة إذ « لو كنا فى أزمة لما تفردنا بدخول ست حروب فى ٢٥ سنة ، فى أعوام ٤٨ ، ٥٦ ، ٦٧ ، ٧٣ ، حرب اليمن ، وحرب الاستنزاف » (راجع عدد المصور المذكور سابقا) .

لا شك أن الأزمة العربية قوية بامكاناتها . ولا شك كذلك فى أنها خاضت هذه الحروب . ولكن من التجريد والخطابية الجوفاء ، أن ننفى تأزم واقع الأمة العربية بسبب ذلك ، بل لعل العكس هو الصحيح . فما مدى الاستفادة من هذه الامكانات لصالح الأمة العربية ؟ ومن هو المستفيد منها وبها ؟ وما حقيقة هذه الهجمة الغربية ؟ وهل كان هدفها ولا يزال هو مجرد منعنا من صياغة حاضرنا ومستقبلنا

خوفا من نهضتنا الشرقية وجبروتنا العربى ، أم وراء ذلك أهداف ومصالح سياسية واقتصادية تشترك فيها قوى غربية استعمارية مع قوى عربية رجعية ؟

ألا يفضى تأمل هذه العناصر ودراستها إلى إدراك حقائق الواقع العربى على نحو موضوعى بدلا من هذا الزعيق التجريدى الذى لا يفضى إلا إلى طمأنينة غافلة ! ثم ما دلالة ، هذه الحروب الست التى خضناها خلال ٢٥ عاما ؟ هل تدل بحق على عدم وجود أزمة ؟ وهل هى جميعا على مستوى واحد من حيث طبيعتها وملابساتها ونتائجها وحقيقة القوى الاجتماعية والسياسية المحركة لها والمستفيدة منها ؟! إن حرب ٤٨ برغم كل مافيها من بطولات لجنود وضباط وقادة ، كانت تحركها حكومات عربية رسمت لها الدول الاستعمارية حدود تحرّكها لترسم بهذه الحدود نفسها حدود دولة إسرائيل على حساب الشعب العربى الفلسطينى ! وأن هزيمة ٦٧ العسكرية لم تُفْضِ الى هزيمة سياسية أو تبعية اقتصادية ، على حين أن الانتصار العسكرى البطولى الجزئى عام ١٩٧٣ أفضى ــ بسبب القيادة السياسية السادتية ــ إلى تحقيق تلك الهزيمة السياسية والاقتصادية التى فشلت إسرائيل وأمريكا فى تحقيقها عام ١٩٦٧ !

ألا تؤكد هذه الحروب نفسها باختلاف دلالتها ونتائجها السياسية والاقتصادية والعسكرية على وجود أزمة لا على نفيها وإنكارها على هذا النحو الخطابى التجريدى الذى يقوم به د.عبد الملك ، أليس من الأجدر عمليا دراسة مختلف هذه الحروب وكشف ماوراءها من خلل واختلال وتأزم فى بنية مجتمعاتنا وأنظمة الحكم العربية ، بدلا من التستر على هذا كله باسم أننا أقوياء إمكانا ومستقبلا ، وانه ليس ثمة أزمة فى واقعنا العربى ؟

أمّا النوع الثانى من الحجج التى يسوقها د. عبد الملك لنفى وإنكار وجود أزمة فى الواقع العربى ، فيمكن أن نسميها بالحجج الوصفية . وتقوم هذه الحجج على سرد منجزات وظواهر اقتصادية واجتماعية تحققت فى مختلف البلاد العربية طوال تاريخها الحديث ، مثل ازدياد الانتاج الصناعى والزراعى ، وبناء قواعد لصناعات ثقيلة ، وميكنة الزراعة وازدياد نسبة المدارس وعدد خريجى الجامعات وحملة شهادة الدكتوراه الى غير ذلك . وهى منجزات وظواهر تدل بغير شك على نمو وتطور اقتصادى واجتماعى وتعليمى وثقافى عام فى بنية المجتمعات العربية . فلا شك أن المجتمعات العربية قد نمت وتطورت منذ القرن الثامن عشر حتى يومنا هذا فى مختلف تلك المجالات . ولكن هذا لاينفى وجود أزمة فى بنية هذه المجتمعات إذ يبقى دائما هذا السؤال المهم : ما هو اتجاه النمو والتطور ، وما هو معدله ، ولمصلحة ، أى الفئات والطبقات الاجتماعية ، وما مدى تحقيقه لاستقلالية هذه المجتمعات وتحررها وخروجها من التبعية للاستعمار ومن التخلف الاجتماعى ، ومدى ما يحققه من معدلات انتاجية ، ومن عدالة فى التوزيع ، ومن تفتح ديمقراطى وثقافى فى ضوء الامكانات والطاقات المتوفرة والمتاحة ، وطوال الفترة الزمنية منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم ؟ .

إن الأجابة عن هذه الأسئلة هى نفسها الأجابة عن سؤال الأزمة هل هى موجودة أو غير موجودة ، أما الاكتفاء بسرد قائمة بالمنجزات وظواهر النمو والتطور الاقتصادى والاجتماعى دون تحديد

دلالتها الاستقلالية والاجتماعية فهو موقف وصفى ورؤية إصلاحية ، بل هو تكريس للاصلاحية وذهول وإذهال عن رؤية قوانين الحركة الاجتماعية ، وعن حقائق وضرورات التغيير البنيوى الجذرى ، وفارق بين الاصلاح والاصلاحية . فالاصلاح والاصلاحات عملية صحية وضرورية حتى فى إطار رؤية بنيوية للتغيير الاجتماعى الجذرى الشامل ، أما الاصلاحية فهى تكريس للبنية الاجتماعية القائمة المهيمنة وإعادة إنتاجها باستمرار .

ولهذا فان القول بنفى الأزمة وإنكارها عن الواقع العربى باسم أننا أقوياء إمكانا ومستقبلا ، وبدليل أننا هدف لعدوان مستمر علينا ، وبدليل هذه الحروب الستة التى قمنا بها طوال الخمس والعشرين سنة الماضية ، وبدليل هذا النمو والتطور فى مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والثقافية . إن هذا النفى والانكار لوجود أزمة فى الواقع العربى باسم هذا كله إنما يتضمن رؤية إصلاحية تكرس بنية هذا الواقع العربى نفسه رغم تلك الرسالة الزاعقة والدعوة الحضارية الشاملة — التى يقول بها د . عبد الملك — إلى نهضة عربية شرقية تمسك بزمام المبادرة التاريخية العالمية .

وليس أدل على تلك الرؤية الاصلاحية من أنه برغم إنكاره لوجود أزمة فى الواقع المصرى فإنه يعترف بما يسميه أزمة التحرك المصرى ، التى تقتصر عنده على « مظاهر مثل مترو الانفاق واقترانه بإقامة عشرات الأبراج وفنادق اللوكس على ضفاف النيل بشكل يشوه معالم العمران فى عاصمتنا ، تفاقم أزمة الاسكان .. المواصلات .. التلوث .... ضجيج البوتيكات والابتزاز الاستهلاكى ! (المصور العدد المذكور سابقا) .

وليس أدل على رؤيته الاصلاحية المسطحة للواقع ، والتى تفتقد العمق البنيوى ، من أنه يعتبر ثورة يوليو ٥٢ تمتد وتستمر فى مراحل ثلاث هى مرحلة عبد الناصر ومرحلة السادات ومرحلة مبارك . (المصور العدد المذكور) مغفلا أو متغافلا عن طبيعة الثورة المضادة لثورة يوليو التى بدأت بمرحلة السادات والتى أفضت ببنية الاقتصاد المصرى إلى التبعية المباشرة للرأسمالية العالمية والأميركية خاصة .

وهكذا يتبين لنا أن إنكار د . عبد الملك ونفيه لأزمة الواقع المصرى والعربى عامة ، ليست مجرد قضية نظرية هامشية معلقة فى فراغ ، بل هو تعبير عن رؤية إصلاحية مسطحة للواقع العربى ، كما يتضمن دعوة إلى تكريس هذا الواقع وإعادة إنتاجه جوهريا .

على أنه قد آن الآوان كى نتساءل عن معنى الأزمة ، وعن حقيقتها فى واقعنا العربى .

إن الأزمة بشكل عام هى حالة اختلال العلاقة بين مكونات أو مقومات بنية معينة . فالأزمة الاقتصادية هى اختلال العلاقة بين الانتاج والاستهلاك ، والأزمة الصحية — وهى المصدر الأصلى للتعبير — هى اختلال العلاقة بين عضو أو أعضاء فى الجسم الانسانى وبين وظيفتها فى هذا الجسم ، فما حقيقة الأزمة فى الواقع العربى ، إن كانت هناك أزمة ؟!

أكاد أقول أن واقعنا العربي كله ، الحديث والمعاصر ، منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم ، واقع مأزوم .

في البداية كانت هناك أزمة ذات طابع مزدوج ومتداخل في آن واحد ، هي أزمة اختلال العلاقات الداخلية بين أوضاع متخلفة شبه اقطاعية سائدة وبداية تخلق فئات اجتماعية بورجوازية صاعدة جديدة ، وهي كذلك أزمة محاولة الخروج من التبعية العثمانية تطلعا الى الاستقلال والوحدة القومية .

ولكن هذه الأزمة المزدوجة ما لبثت أن تعقدت وأخذت بعدا ثالثا بظهور قوة خارجية هي الرأسمالية الأوروبية التي راحت تسعى للاستيلاء على تركة الرجل العثماني المريض .

وهكذا في الوقت الذي كانت تنسلخ فيه حركة النهضة العربية الوليدة من تبعيتها للاستبدادية الكهنوتية العثمانية والاقطاعية ، كانت تدخل في تبعية استبدادية أخرى هي تبعيتها البنيوية للرأسمالية العالمية . حقا لقد اختلفت هذه التبعية من بلد عربي الى آخر باختلاف البنى السياسية والاقتصادية وعلاقات القوى الاجتماعية في مختلف البلاد العربية . على أن البلاد العربية جميعا لم تسلم من الوقوع في هذه التبعية الرأسمالية الامبريالية .

على أنه في مواجهة هذه التبعية ، ومنذ أواخر الثامن عشر حتى اليوم لم تتوقف كذلك مختلف المحاولات والمجاهدات والنضالات الشعبية للخروج من هذه التبعية في أشكال متنوعة : في شكل مقاومة شعبية مسلحة لعل ثورة عبد القادر الجزائري والثورة الفلسطينية أن تكونا من أبرز نماذجها ، أو في شكل النجاح في إقامة سلطة وطنية متقدمة ولعل التجربة الناصرية وتجربة اليمن الديمقراطية أن تكونا من أبرز نماذجها كذلك ، أو في شكل مواقف سياسية واجتماعية ونضالات شعبية ومعارك عسكرية ومشروعات اقتصادية وإبداعات ثقافية مختلفة .

إلا أنه برغم كل هذه الجهود والنضالات والمعارك والمنجزات فإن بلادنا العربية ، عامة ، لا تزال تعاني حتى اليوم ، بمختلف هياكلها السياسية والاقتصادية والاجتماعية وبمستويات متفاوتة ، أزمة تبعيتها للمشروع الرأسمالي العالمي ، أي للتقسيم الدولي للعمل ، وهي ليست مجرد أزمة مفروضة من الخارج ، بل هي أزمة البنى والهياكل الداخلية السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تكرس التبعية وتتكرس بها . إنها بتعبير آخر أزمة الطبيعة الاجتماعية الطبقية لأنظمة الحكم العربية السائدة ، أزمة التناقض بين سياسات هذه الأنظمة وممارستها ، في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والثقافية ، وبين الاحتياجات الموضوعية الملحة للواقع العربي التابع والمتخلف والممزق . إنها بتعبير أدق ، أزمة اختلال العلاقة بين حقائق الواقع العربي وطبيعة أنظمة الحكم العربية العاجزة بل المتواطئة مع أعداء هذا الواقع العربي الذين يحتلون أراضيه أو يقيمون قواعدهم العسكرية فوقها ، وينهبون ثرواته ويعتصرون طاقات شعوبه ويعرقلون إمكانات التغيير الجذري المستقل لأبنيته الاجتماعية والاقتصادية ، ويحاربون وحدته القومية . هذه هي حقيقة الأزمة التي يعانيها الواقع العربي .

إنها أزمة بنيوية عميقة الجذور ، ذات أبعاد سياسية وعسكرية واقتصادية وثقافية ، والاعتراف بهذه الأزمة لا يهدر من قيمة النضالات الشعبية العربية للتصدى لهذه الأزمة وللخروج منها ، على حين أن نفيها وإنكارها هو تكريس وإعادة إنتاج لها باستمرار . ولا خروج من هذه الأزمة باصلاحات جزئية مسطحة ، وإنما بالتغيير البنيوى الجذرى الذى لا يمكن تحقيقه بغير إقامة أنظمة حكم وطنية ديمقراطية تعبر بحق وبجدارة عن القوى الاجتماعية العاملة والمبدعة القادرة على تحقيق هذا التغيير البنيوى الجذرى والخروج بالواقع العربى من تبعيته للامبريالية ، ومن تخلفه الاجتماعى ، ومن تمزقه القومى . وهذا هو جوهر الصراع المحتدم اليوم فى واقعنا العربى كله على اختلاف ملابساته الخاصة فى كل بلد عربى وعلى المستوى القومى العام ، وما أكثر الظواهر التى أخذت تكشف عن فقدان أنظمة الحكم الراهنة لمصداقيتها أمام الجماهير العربية ، لافتضاح عجز بعضها وتواطؤ بل خيانة بعضها الآخر . وتعالج هذه الأنظمة العربية الحاكمة فقدان مصداقيتها كما تواجه الصراع المحتدم ضدها بأمرين : بالقمع الادارى الشرس أو بالقمع الأيديولوجى التضليلى . ولست فى حاجة إلى الاشارة إلى التشريعات المنافية للحريات الديمقراطية أو الى أساليب الاعتقال والتعذيب والقتل التى تمارس فى مختلف بلادنا العربية ، ولست فى حاجة كذلك الى الاشارة الى سيطرة أنظمة الحكم على وسائل الاعلام والتعليم والثقافة وشراء الأقلام وتوجيهها لإشاعة الوعى الزائف إخفاء لزيف هذه الأنظمة نفسها ، والتستر على عجزها أو تواطؤها أو خيانتها وتبعيتها المباشرة ، انها حقائق صارخة فى واقعنا العربى الراهن تعبر عن بعض مظاهر أزمته البنيوية التى لا سبيل الى إنكارها . ولهذا ، فعندما ينكر د . عبد الملك هذه الأزمة باسم إن الأمة العربية هى هدف لعدوان غربى ، أو باسم الحروب الستة التى خضناها أو باسم منجزات اقتصادية واجتماعية ، أو باسم ازدياد معدل خريجى المدارس والجامعات وحملة شهادة الدكتوراة ، فانه فى الحقيقة أراد أم لم يرد بوعى أو بغير وعى يسهم فى إشاعة الوعى الزائف وفى تكريس بل تبرير هذا الواقع العربى المأزوم ، خلف ستار خطاب تفاؤلى ديماجوجى موهوم .

والغريب أن د . عبد الملك الذى ينكر أزمة الواقع المصرى والعربى ، ويتحدث عن هذا الواقع حديثا يغلب عليه طابع التجريد والتعميم والتسطيح ، هو نفسه الذى يكثر الحديث عن الخصوصية المصرية والعربية ويتخذ منها قاعدة أساسية لمشروعه الحضارى كله ! فما حقيقة هذه الخصوصية المصرية ـــ العربية ، التى يقول بها د . عبد الملك ، وكيف تستقيم هذه الخصوصية مع رؤيته التجريدية التسطحية للواقع المصرى ـــ العربى ؟ .

الخصوصية والأصالة عنـــد المفكرين العرب(*)

﴿ ٣ ﴾

لا يزال البحث عن الخصوصية عند غالبية المفكرين العرب ، هو تنقيب فى الماضى التاريخى والتراثى ، لاكتشاف ثوابت معيارية يمكن اتخاذها سندا لإضفاء مشروعية على توجهات سياسية أو فكرية فى الحاضر ، أو تقديم تبرير تاريخى — تراثى لها . ولو اقتصر هذا النهج على المفكرين السلفيين لهان الأمر . فمن المنطقى أن يجد المفكر السلفى معياره المطلق للحقيقة الثابتة المطلقة — فى رأيه — فى لحظة معينة من لحظات الماضى ، أو فى فلسفة معينة من فلسفاته .

(*) جريدة القبس الكويتية فى ١٩٨٤/٩/١٩

فالتاريخ عند المفكر السلفي متماثل الآنات واللحظات والمراحل غير متحرك أو متطور ، بل قد يكون تراجعا وانحدارا وليس تقدما أو تطورا . فالماضى عنده هو محور الاشارة الذهبى ، المطلق الصحة والكمال ، ولهذا فقيمة أى فكر أو أى فعل أنما تقاس بمدى مطابقتها أو اقترابها من محور الاشارة هذا .

على أن هذا النهج السلفى فى التفكير قد نجده كذلك عند كثير من المفكرين الذين يتبنون دعوة التحديث والتجديد ! وتتمثل هذه السلفية عندهم فى التوقف عند نص باعتباره معيارا ثابتا مطلق الصحة ، ورفض أى محاولة لتأويله أو الخروج عليه اذا كشفت حركة الحياة المتجددة ضرورة ذلك ، كما تتمثل هذه السلفية فى مختلف مواقف التشبث والجمود عند ثوابت أو سمات معينة فى مختلف الخبرات التاريخية الانسانية الماضية واتخاذها كذلك معيارا ثابتا مطلق الصحة للحكم والتقييم والسلوك ، مع افتقاد روح العقلانية والنقد والكشف والابداع .

على أن هذا البحث فى الماضى عن ثوابت مطلقة ومعايير نهائية ليس مجرد مسألة فكرية أو منهجية بل وراء هذا النهج الفكرى — كما أشرنا — مواقف أيديولوجية لإضفاء مشروعية أو تقديم تبرير لتوجه سياسى أو اجتماعى فى محاولة لتكريسه وإعادة إنتاجه باستمرار .

وماأ كثر الأمثلة على ذلك فى التاريخ المعاصر — خاصة — لفكرنا العربى — ولكن لعل أبرز وأشنع هذه المحاولات التبريرية وأكثرها سطحية وغفلة محاولة نجيب محفوظ فى كتابه (أمام العرش) لإضفاء مشروعية تاريخية على السياسات الساداتية وخاصة اتفاقيات السلام مع اسرائيل . ففى محاكمة سيتى الأول عندما يسأله تحتمس الثالث « لم لم تستمر فى محاربة الحيثيين ؟ يرد عليه سيتى الأول « شعرت بأن جيشى قد أنهكت قواه ، بالاضافة الى أن الحيثيين كانوا قوما أشداء فى القتال » فيقول له تحتمس الثالث « المعاملة الوحيدة المجدية مع عدو قوى هى القضاء عليه ، لاعقد معاهدة صلح معه « فيرد عليه سيتى الأول » معاهدة الصلح بديل معقول عن حرب غير مجدية » صفحة ٨٦) . وفى محاكمة رمسيس الثانى يسأله تحتمس الثالث : « خبرنى كيف يرضى قائد مظفر بأن يعقد معاهدة سلام مع عدوه ثم يتزوج من ابنته » فيرد عليه رمسيس الثانى : هو الذى طلبها ووجدتها مفيدة للطرفين (صفحة ٩٠) وفى محاكمة أنور السادات فى الأجزاء الأخيرة من الكتاب يقول تحتمس الثالث لأنور السادات « يذكرنى انتصارك بانتصار رمسيس الثانى الذى كلل بمعاهدة سلام والزواج من ابنة الحيثيين ويقول أنور السادات « وقد آمنت بصدق بعقم الاستمرار فى الحرب » ويقول الملك امنحتب الثالث لأنور السادات « ما أشبهك بى أيها الرئيس فى حب الرفاهية لشعبك ولنفسك » (صفحة ٢٠١) بل يقول له الملك حور محب (توليت الحكم فى ظروف تشبه فى بعض مناحيها الظروف التى مرت بى أول حكمى عقب وفاة الملك العجوز واعترف بأنك قمت بأعمال جليلة) (صفحة ٣٠٢) وفى نهاية محاكمة أنور السادات تقول إيزيس عنه (بفضل هذا الابن ردت الروح الى الوطن . واستردت مصر استقلالها الكامل كما كان قبل الغزو الفارسى) (صفحة ٢٠٥) وهكذا بالتجريد والمطابقة الشكلية بين الماضى والحاضر . والغفلة أو التغافل عن اختلاف الملابسات بل التغافل عن كثير من الحقائق الواقعية

بل تزييفها ، (كالقول بأن مصر استردت استقلالها الكامل !!) يسعى نجيب محفوظ الى اتخاذ الماضى معيارا لإضفاء مشروعية على الحاضر الساداتى وتقديم تبرير له أو — ربما — لموقفه هو من هذا الحاضر الساداتى !

خلاصة الأمر أن الموقف السلفى — عامة — من مفهومىْ الخصوصية والأصالة سواء فى المجال الدينى أو السياسى أو الاجتماعى هو البحث عن ثوابت مجردة مطلقة واتخاذها معيارا نهائيا لتقييم الحاضر وتبريره وتكريسه .

على أن الخصوصية فى الحقيقة ليست ثوابت مجردة مطلقة فوق المكان والزمان بل هى سمات مشروطة اجتماعيا وتاريخيا ولهذا تختلف الخصوصيات باختلاف الملابسات الاجتماعية والتاريخية . حقا هناك بعض السمات المشتركة المتصلة عبر التاريخ . ولكن هذه السمات نفسها تختلف وتتنوع باختلاف وتنوع الملابسات الاجتماعية والتاريخية . ولا شك أن الأوضاع الجغرافية الثابتة قد تلعب دورا فى تحديد بعض هذه السمات ، على أن الأوضاع الجغرافية نفسها محكومة فى كثير من الأحيان — إن لم يكن دائما — بالأوضاع السياسية ، فهى فى الحقيقة أوضاع جغرافية سياسية ولهذا فهى بالضرورة كذلك مشروطة اجتماعيا وتاريخيا . وتأسيسا على هذا ، فإن القول بالاستمرارية التاريخية المجردة المطلقة هو قول ميتافيزيائى غير علمى ، قول سلفى فى جوهره وكذلك الشأن بالنسبة للأصالة . فالأصالة لا تكون بالارتباط بثوابت تراثية قديمة على نحو مجرد مطلق ، وإنما تكون باستيعاب التراث القديم استيعابا نقديا كما تكون — أساسا — بعمق الفاعلية الابداعية الانسانية بحسب مقتضيات وملابسات وتكوينات الواقع الاجتماعى والتاريخى المعين ، لا ارتفاعا فوقه أو تعاليا عليه أو تغافلا عن حقائقه الحية .

ليست الخصوصية استمرارا تاريخيا راكدا لنمط ثابت وليست الأصالة استغلاقا وانغلاقا فكريا وقيميا فى إطار خبرة تاريخية فى لحظة من لحظات الماضى التراثى والتاريخى عامة . إنها اكتشاف الذات الاجتماعية والتاريخية عبر سيادة روح النقد والعقلانية والفاعلية والبناء والإنجاز والإبداع . أما غير ذلك فهو شكل من أشكال السلفية والجمود إن لم يكن الغفلة والتضليل .

فى ضوء هذه المقدمة التى طالت ، أتساءل عن حقيقة دعوة الخصوصية والأصالة فى المشروع الحضارى الذى يقدمه لنا د/ عبد الملك والتى تميز هذا المشروع الحضارى عن المشروع الغربى كما يقول صاحبه .

نستطيع أن نبين أربعة أبعاد للخصوصية العربية ، أو ما يطلق عليه د . عبد الملك (خصوصيتنا الوطنية الثقافية) .

أول هذه الأبعاد الأربعة هى خصوصية الوحدة القومية والإيمانية الفلسفية ونتبينها فى أكثر من نص عند د . عبد الملك وخاصة النص التالى :

« وإذا نظرنا بإمعان الى المجتمعات التى منها تكونت الأمة العربية قبل مرحلة الفتح العربى والإسلام وأيضا بعد هذه المرحلة ، نجد أنها تتميز بكونها فى غالبيتها ــ وخاصة فى مصر ، وفى منطقة ما بين النهرين وأيضا من ناحية أخرى فى المغرب ــ مجتمعات اتسمت بالاستمرارية السكانية الزراعية القائمة فى أغلب الأحيان على ما يسمى بالمجتمع المائى .. هذه المجتمعات على تنوعها فى مناطق مختلفة تميزت بالوحدة الوطنية هو ما نطلق عليه الأمة أو العروة الوثقى ، أو بالمصطلح السياسى الجبهة الوطنية إذا أردت ، وكذلك بالإيمانية الفكرية الفلسفية التى أصبحت فى العصر الحديث هى الإيمانية الدينية التوحيدية ، سواء على نمط المسيحية قبل الإسلام أو على نمط الإسلام فى غالبية الحال فى مجتمعاتنا العربية جنبا الى جنب مع المسيحية الشرقية (ريح الشرق : صفحة ١٦٢) ولكن سرعان ما يقصر د . عبد الملك هذه الإيمانية الفلسفية على الإسلام السياسى الذى هو ــ على حسب تعبيره ــ « نظرية اجتماعية للصيغة الوطنية والتطور الاجتماعى والرفاء الجماهيرى أكثر مما هو مجرد دين . لقد خلقت هذه الطبيعة العامة للاسلام وضعا لم يعد معه مكان لأية فلسفة سياسية شاملة اخرى » (ريح الشرق صفحة ٩٦) .

أما البعد الثانى لهذه الخصوصية العربية فهى الدولة المركزية الموحدة التى تقوم على جيش وطنى « إن خصوصية الدولة فى الفلسفة والتاريخ السياسى العربى الاسلامى لمنطقتنا من الفراعنة حتى عصر جمال عبد الناصر ، من صلاح الدين إلى محمد على الخ .. تبين أن المجتمعات الفلاحية المائية الثابتة التى ولدت أقدم قوميات العالم فى منطقتنا هى أيضا التى فى قلبها نشأت الدولة المركزية الموحدة ومحورها الجيش الوطنى » (ريح الشرق صفحة ١٨٠) .

أما البعد الثالث لهذه الخصوصية العربية عند د . عبد الملك فهو استبعاد مفهوم التناقض والصراع . يقول د . عبد الملك :

(إننا لا نستطيع بحال من الأحوال أن ننقل معطيات ونتائج الفكر الغربى كما هى أى بوصفها قائمة على فكرة التناقض الداخلى الذى لا يمكن أن يحل ثم إقصاء الجانب المعارض من حقه فى الوجود تماما كجانب مناقض فى تركيب جدلى وهذه هى معالم الفكر « المانيكى » الذى يتشكل فى قالب من المنطق الصورى الجامد ــ وهى كلها أساليب تؤدى الى تفتيت التركيب الوحدى القومى فى وقت يحتاج فيه الفكر الشرقى والعربى الى دراسة كيفية استيعاب تلك التناقضات فى إطار المحافظة على الوحدة القومية وإخضاعها الى المشروع الوطنى) (ريح الشرق صفحة ٢٦) ويعترف د . عبد الملك بأن الصراع الطبقى واقع بشكل طبيعى فى المجتمعات الإسلامية (غير أنه يرى) بسبب تأثير فائض القيمة التاريخى (أى النهب الاستعمارى) من الممكن استنفار الغالبية العظمى من الجماهير على أساس من المصالح المشتركة أى على أساس وطنى بحيث تشمل الغالبية من الطبقات والمجموعات الاجتماعية وكذلك الاتجاهات الفكرية فى المجتمعات الوطنية لمواجهة التأثيرات المدمرة للامبريالية الغربية وتسلطها . وقد مكّن ذلك من سيادة الاستراتيجية والتكتيك الجبهوى فى البلدان الاسلامية الشرقية مقابل طريقة الصراع الطبقى التقسيمية التى تعتمد تقليد البروليتاريا الغربية (ريح الشرق صفحة ٩٦) ويؤكد هذا المعنى مرة

أخرى بقوله (كما أنه يمكن استبدال مقولة التناقضات الاجتماعية التى تعطى الغلبة للانقسام والحروب الأهلية والتى كانت السبب الحقيقى لمأزق الثورة الاشتراكية فى كل العالم الغربى يمكن استبدالها تدريجيا باستراتيجية العمل الجبهوى الأكثر فعالية وإنسانية (ريح الشرق صفحة ٩٦) وهو يشبه هذا « بالمساومة التاريخية » الخط التكتيكى للحزب الشيوعى الايطالى فى مرحلة من المراحل . (وهو تماما الشيء الذى صاغه ببراعة فائقة الحزب الشيوعى الايطالى تحت اسم (المساومة التاريخية) (ريح الشرق صفحة ٩٧) .

أما البعد الرابع لهذه الخصوصية العربية بل الشرقية عامة فهو المفهوم التركيبى التوحيدى للزمن فى مقابل المفهوم التحليلى العملى للزمن فى الحضارة الغربية . يقول د . عبد الملك « هذه المجتمعات القومية الوحدوية اعتادت أن تعمل على استيعاب التناقضات الداخلية لمواجهة معركة الاستمرار المادى عبر التاريخ قبل ظهور التكنولوجيا فى العصر القديم . ومن هنا كانت نظرتها الى الزمان والى الصيرورة والتاريخية نظرة (لا تحليلة) ولا (انفصامية) نظرة ترفض تفتيت الزمان الى وحدات كمية فحسب ، والى مراحل متتالية فحسب وإنما تنظر الى الصيرورة التاريخية وكأنها عملية مركبة جدلية واحدة تمتد عبر الأجيال ولاتمثل حياة المجتمعات الآتية إلا ذرة فى المسيرة الكبرى (ريح الشرق صفحة ٢٥) أما نظرة الغرب الى الزمن ـــ كما يذهب د . عبد الملك ـــ فهى نظرة تحليلية أداتية عملية استمرارا من أرسطو حتى اينشتين تختلف تماما عن مفهوم الزمن العربى ـــ الشرقى ، كديمومية اجتماعية واستمرارية موحدة وتوحيدية » (ريح الشرق راجع الصفحات من ٢١٢ الى ٢١٦) .

والواقع أن هذه الأبعاد الأربعة للخصوصية العربية ـــ الشرقية عند د . عبد الملك تكاد تندرج فى مفهوم واحد . فالقول بالطابع التوحيدى الإيمانى للمجتمعات العربية الشرقية ، يفترض الدولة المركزية الموحدة ، كما يتضمن القول برفض صراع المتناقضات ومحاولة استيعابها فضلا عن أنه يتضمن كذلك القول بتركيبية الزمن واستمراريته التوحيدية الموحدة . إنه إذن مفهوم واحد ـــ وإن تعددت أبعاده ـــ للخصوصية التركيبية التوحيدية لهذه المجتمعات العربية الشرقية فى اختلاف وتمايز عن الخصوصية الصراعية التقسيمية التحليلية للمجتمعات أو للحضارة الغربية .

وليس هدف د . عبد الملك هو مجرد إثبات اختلاف وتمايز الشرق عن الغرب من حيث الخصوصيات التكوينية لكل منها وإنما هدفه الواضح من اثبات هذا الاختلاف والتمايز فى الخصوصيات التكوينية هو تأكيد ضرورة الاختلاف والتمايز فى أداة التطور الحضارى ومضمون هذا التطور الحضارى كذلك .

على أننا قبل الانتقال الى هذه النقطة نحرص أولا على تأمل هذه الخصوصيات التى ينسبها د . عبد الملك الى العرب . والى الشرق عامة .

ولنبدأ بمفهوم الزمن فهل صحيح أن الزمن فى العقلية العربية الشرقية زمن تركيبى وأن الزمن فى العقلية الغربية زمن تحليلى ؟ هل يمكن إطلاق الحكم هكذا دون تحديد اجتماعى وتاريخى لما نسميه

بالمفهوم الشرقى للزمن والمفهوم الغربى للزمن ؟ ألسنا نجد هذا المفهوم التحليلى للزمن فى كثير من التعابير والتجارب والفلسفات والمنجزات العربية والشرقية كما نجد هذا المفهوم التركيبى للزمن فى كثير من التعابير والفلسفات الغربية ؟! على أى أساس موضوعى إذن يقوم هذا التمايز والفصل بين المفهومين ؟ ألا يستوى هذا النهج الذى يتبناه د . عبد الملك مع النهج الذى تبناه من قبله المستعرب الفرنسى لويس ماسنيون للوصول الى نتيجة عكسية وهى أن مفهوم الزمن فى الفكر العربى يقوم على الانفصال والتقطع-أى أنه مفهوم ذرى على خلاف المفهوم الأوربى الذى هو مفهوم تركيبى اتصالى !؟ حقا ، لقد استند ماسنيون فى دعواه الى مفهوم الزمن فى النظرية الذرية الأشعرية ولكنه سارع الى تعميم هذا المفهوم ليجعله خصوصية الفكر العربى عامة ! ولست بسبيل التفصيل فى هذه المسألة التى سبق أن عرضنا لها فى دراسة قديمة ولكن حسبى القول بأن خطأ ماسنيون هو خطأ تحديد المفاهيم دون مراعاة لاختلاف الملابسات التاريخية والاجتماعية التى تفضى الى اختلاف دلالة المفاهيم ذاتها . إن مفهوم الزمن فى العصور الوسطى يختلف عن مفهوم الزمن فى العصر الحديث ومفهوم الزمن عند الأشاعرة يختلف عن مفهومه عند المتصوفة أو عند الفلاسفة ومفهوم الزمن عن هيجل وبرجسون وسارتر يختلف عن مفهومه عند كانط وماركس واينشتين . إن جوهر الخطأ العلمى يكمن فى هذا المفهوم الإطلاقى التجريدى اللاتاريخى للخصوصية عامة وللمفاهيم الفكرية خاصة .

وإذا انتقلنا الى البعد الآخر المتعلق بالمتناقضات والصراعات وجدنا د . عبد الملك يخلط بين أمرين . بين القول بوجود التناقضات موضوعيا وبين الحرص الذاتى على استيعابها والسيطرة عليها وتوجيهها دون صراع ! فهو باسم الحرص على استيعاب المتناقضات يكاد يلغى وجودها أصلا . إن السيطرة على التناقضات الاجتماعية لا تتم بإغفالها وتجاهلها أو تغييبها أو الدعوة الانفعالية العاطفية الى رفض الصراع ، وإنما تتم بمعرفتها معرفة موضوعية دقيقة واكتشاف الوسائل الاجتماعية للسيطرة عليها سيطرة حقيقية عبر الصراع الفكرى والعملى معا الذى يؤهل لتخطى هذه المتناقضات وتجاوزها جدليا الى مستوى أرفع وأكثر رقيا فى سلم التطور الاجتماعى والفكرى .

على أن هذه المسألة لا تصلح أن تكون خصيصة للمجتمعات العربية والشرقية . فالتناقضات الاجتماعية واحتدام الصراعات الطبقية ظاهرة اجتماعية تاريخية عامة تستوى فيها المجتمعات الشرقية والغربية — حقا ، هناك اختلافات فى أساليب ومناهج حل هذه التناقضات وتوجيه هذه الصراعات بحسب الملابسات النوعية الخاصة وعلاقة القوى ومستوى التطور الاجتماعى فى كل بلد من البلاد ، على أن هذه الخصوصية لا تنقسم الى شرق وغرب ، وانما هى خصوصية كل بلد بحسب مكوناته الاجتماعية والتاريخية ، إنها خصوصية اجتماعية عامة لو صح التعبير لا تقتصر على شرق أو غرب .

وإذا انتقلنا بعد ذلك الى خصوصية التوحيد القومى والإيمانية والدولة المركزية لاحظنا أن نظرة د . عبد الملك الى هذه الخصوصية أو الخصوصيات تكاد تعبر عن نظرة ثبوتية تجريدية للتاريخ ويكاد التاريخ بحسب هذه النظرة أن يكون اتجاها خطيا متصلا بلا انقطاع أو اختلاف أو تغيير فى تكوينه أو مساره . وفضلا عن هذا فاننا نلاحظ أنه يحاول أن يتخذ من بعض سمات مراحل من التاريخ الماضى ثوابت

معيارية مطلقة بسعى لإسقاطها وفرضها على التاريخ الحاضر والمستقبل .

ولا شك أن هناك ظواهر توحيدية متعددة فى التاريخ القديم فى شكل تجمعات قبلية وعشائرية أو وحدات سكانية كبيرة متجانسة تحت سلطات مركزية فى إطار ما يسمى بنمط الانتاج الأسيوى أو ما قبل الرأسمالى بشكل عام . ولا شك أن الأديان بمفهومها العام غير المحدود بالأديان الثلاثة الكبرى كانت تلعب دورا كبيرا فى هذه المراحل التاريخية القديمة . على أن أبسط دراسة علمية تكشف عن أن هذه الظواهر المختلفة كانت مشروطة بملابساتها الانتاجية والاجتماعية والتاريخية وأنها لم تكن مجرد وحدات اجتماعية مستمرة مستقرة بل ما أكثر ما تعرضت له فى تاريخها أو تواريخها لتغيرات وصراعات وانتفاضات وثورات اجتماعية وفكرية وسلطوية . كما أنه من االتعسف والمغالاة بل من الشطط أن تسمى هذه الوحدات القديمة بالوحدات القومية أو اعتبار وحدتها وحدة وطنية أو تمثل ما نسميه اليوم بالجبهة الوطنية المتحدة !! وأن نستلهمها — كخصوصية قومية — فى تشكيل مؤسسات حياتنا المعاصرة !!

وأكاد أقول أن هذه الخصوصيات العربية والشرقية التى يقول بها د . عبد الملك لا تستند الى أى دراسة علمية منضبطة بل أكاد أقول أنها ثمرة موقف غائى أيديولوجى خالص ، أى أنه يقول بهذه الخصوصيات وصولا الى غاية اجتماعية وسياسية وفكرية معينة وليس نتيجة لتحليل علمى موضوعى . إن الهدف هو التمايز الشوفينى عن الغرب ولهذا يصك خصوصيات تميز الشرق عن الغرب . وأن الهدف كذلك — فيما أزعم — هو تكريس منهج إصلاحى فى مواجهة المنهج الراديكالى الثورى . أو بتعبير أكثر تحديدا فى مواجهة النهج الماركسى . فليتخذ إذن من الماضى وبعض مظاهر خصوصياته سندا لإضفاء مشروعية تاريخية على خطه السياسى الاصلاحى .

لعلى تسرعت فى إصدار الحكم ، ولعلى غاليت ! ولكن ألم أصل فى مقالى السابق حول رفض د . عبد الملك لمفهوم الأزمة فى البلاد العربية إلى نتيجة مشابهة ؟ إن رفضه لمفهوم الأزمة هو محاولة لإخفاء وتغييب حقيقة هذه الأزمة وحقيقة أسبابها . وهى محاولة انتهت به الى موقف إصلاحى خالص . وأكاد أقول أن هذه الخصوصيات التى يقول بها هى سنده ذو المظهر العلمى للدعوة الى جبهة وطنية متحدة كأداة لتحقيق مشروعه الحضارى الكبير . وهى جبهة فضفاضة دون تحديد طبقى ، بل دون تحديد أيديولوجى ودون الارتباط بأيديولوجية محددة أيا كانت بشكل مسبق على حد تعبيره (ريح الشرق صفحة ١٦٤) وهى جبهة فضفاضة تكاد تذكرنا بهيئة التحرير والاتحاد القومى فى مصر ولا أقول الاتحاد الاشتراكى الذى يكاد يكون أكثر راديكالية — رغم فضفاضيته — من هذه الجبهة الوطنية المتحددة التى يدعو اليها د . عبد الملك . على « أن هذه الجبهة الوطنية المتحدة التى تضم كما يقول د . عبد الملك أوسع قطاعات الشعب بغض النظر عن التقسيمات الطبقية وعبر الأيديولوجيات والثقافات القومية وعبر الديانات والفلسفات ، فالكل ينتمون الى التراث القومى — الثقافى التكوينى للأمة ينتمون الى العائلة الروحية الكبيرة » (ريح الشرق صفحة ١٢٢) أقول أن هذه الجبهة المتحدة بهذا التشكيل

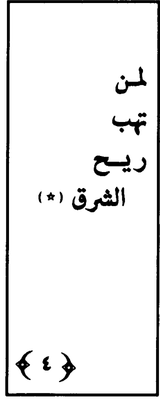
الفضفاضى غير المحدد طبقيا أو ايديولوجيا والتى تكاد تذكرنا بالمفهوم الساداتى للمجتمع — العائلة هى مجرد إطار مركزه هو الدولة المركزية التى تستند الى جيش الوطن ، ومضمونه وفلسفته السياسية هو الإسلام السياسى كما سبق أن عرضنا له . وبهذا تكتمل عند د . عبد الملك الأقانيم الثلاثة أو القوى المحركة للمجتمعات العربية والشرقية لتحقيق رسالتها الحضارية التاريخية ، إنها الجبهة الوطنية المتحدة والدولة المركزية والاسلام السياسى . على أن الصورة لم تكتمل بعد ذلك ، إن د . عبد الملك فى حديث له بعد مرور خمسة عشر يوما على حرب أكتوبر ١٩٧٣ قدم مفهوما للجبهة للتجربة الوطنية المتحدة على نحو أكثر تحديدا من الناحية الطبقية والأيديولوجية .

ويتحدث فيه د . عبد الملك عن الثورة فى مصر فيقسمها الى مرحلتين : المرحلة الأولى هى الثورة الوطنية التحريرية والمرحلة الثانية هى مرحلة الثورة الاشتراكية ، فى المرحلة الأولى كما يقول يغلب على قيادة الجبهة الوطنية المتحدة طابع البورجوازية الاستقلالية أو الوطنية أى أن محور السلطة السياسى والقرار السياسى يتحدد فى الوسط مع تشكيلات فرعية الى يمين الوسط أو يسار الوسط ، أما فى المرحلة الثانية وهى مرحلة الانتقال الى الاشتراكية فلابد أن يهدف نضال الطبقات والفئات الشعبية والتنظيمات الأكثر تقدما والاتجاهات الأكثر راديكالية الى وضع مقاليد القيادة السياسية للجبهة أكثر فأكثر بين أيدى هذا القطاع الشعبى المتقدم أى نقل مركز الثقل من الوسط أو يمين الوسط الى يسار الوسط بصورة درجات متفاوتة بطبيعة الأمر . (ريح الشرق راجع ٧٦ — ٧٧) .

على أنه فى موضع آخر من كتاب (ريح الشرق) فى حديث له عن الخرافة فى المجتمع العربى . يقول بما يسميه مفهوما جديدا لنوعية السلطة السياسية ، نوعية الدولة ، مغايرا تماما عن المفهوم القائل بأن الدولة هى جهاز قمع لحماية مصالح طبقة « وفى رأيه تحقيقا لهذا ، أنه يجب إقامة نظام حكم حديث يجمع بين رجال الفكر ورجال السلاح فى إطار وحدة وطنية أى تجمع بين الفئات الشعبية الفقيرة والفئات المتوسطة والبورجوازية الوطنية وجيش الوطن » (ريح الشرق صفحة ١٦٤) .

وهكذا تتنوع الأشكال التى يقدمها د . عبد الملك للسلطة المركزية أو للجبهة الوطنية المتحدة وبرغم اقتراب بعضها من التحديد الطبقى الا أنها جميعا فى النهاية تعبر عن تشكيل اجتماعى فضفاض طبقيا وأيديولوجيا يكشف عن موقف إصلاحى خالص . فبرغم كثرة الاشارة الى الاشتراكية فى كتاباته (القديمة على الأقل) فإننا لا نتبين طريقا موضوعيا واضحا لتحقيقها . والواقع ان مفهوم د . عبد الملك للجبهة الوطنية المتحدة ، هذا المفهوم الذى يقدمه كانما هو اكتشاف خاص يؤسسه على خصوصيات تاريخية عريقة هو مفهوم لا جديد فيه بالنسبة لخبرات ولأدبيات الحركة الثورية العالمية والعربية والمصرية . ولعل الجديد الوحيد فيه هو ضعف وركاكة مضمونه الطبقى والأيديولوجى مما يجعل منه فى أحسن الأحوال تنظيما لسلطة وطنية إصلاحية وفى اسوأ الأحوال تنظيما لديكتاتورية عسكرية أو ثيوقراطية . وإننا نتساءل فى النهاية — بعد كل ما قدمه من نقد ورفض للجبهات الوطنية والشعبية التى تقوم على الصراع الطبقى والتآمر السياسى على حد تعبيره (ريح الشرق صفحة ١٢٣) — أين هو العمق التاريخى والحضارى بحق فى جبهته الوطنية المتحدة التى يدعو اليها ؟ هل لأنها تقلل من المعاناة البشرية ومن الآلام

والتوترات والصعوبات بفضل رفضها لمنهج الصراع الطبقى ؟ أم لأنها توحد بين رجال الفكر ورجال السلاح فى إطار وحدة وطنية فضفاضة إستمرارا لخصوصية تاريخية وتمايز حضارى شرقى ؟! على أن هذا البعد التاريخى والحضارى لهذه الجبهة الوطنية المتحدة لن تستكمل صورته الا فى ضوء استكمال صورة هذه الجبهة على المستوى العالمى .



لمن تهب ريح الشرق (*)

{٤}

ما هو الشرق ، وما هو الغرب ؟ هل هما موقعان جغرافيان مختلفان ؟ أم هما موقعان حضاريان متباينان ؟ أم هما مستويان متفاوتان تاريخيا من مستويات التقدم الانسانى عامة ؟

هل الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا ــ كما يقول الشاعر الانجليزى كبلينج ، اللهم الا فى اطار استعلاء الغرب الرأسمالى المتقدم وهيمنته على الشرق المتخلف ؟

(*) جريدة القبس الكويتية فى ١٩٨٤/٩/٢٦

أم الشرق روحانية ووجدان وتدين ، على حين أن الغرب مادية واستغلال وأنانية فردية وإلحاد كما يقول بعض الأدباء والكتاب نذكر بينهم فى تراثنا العربى المعاصر توفيق الحكيم فى « عصفور من الشرق » ويحيى حقى .فى « قنديل أم هاشم » وسهيل إدريس فى « الحى اللاتينى » وغيرهم ، فضلا عن بعض التيارات الدينية والقومية ؟

أم أن الشرق — العربى خاصة — يتسم بنظرة ثنائية تجمع بين الروحية والمادية بين الوجدانية والعقلانية على حين أن الغرب يتسم بنظرة أحادية هى المادية والعقلانية الخالصة كما يذهب الى ذلك عدد من المفكرين نذكر من بينهم زكى نجيب محمود .

أم أنه لا فرق بين الغرب والشرق اللهم فى تفاوت مستوى النمو والتقدم ، ومن الممكن بل لابد للشرق أن يسعى لتجاوز تخلفه واللحاق بالغرب ؟ كما يذهب الى ذلك العديد من المفكرين والكتاب نذكر منهم كتاب عصر النهضة العربية مثل رفاعة رافع الطهطاوى وخير الدين التونسى والكواكبى ، كما نذكر من المحدثين والمعاصرين طه حسين وأحمد أمين والخطيبى وحسين مروه وغيرهم رغم ما بينهم من اختلافات فكرية .

أم أن الاختلاف بين الغرب والشرق ليس مجرد اختلاف وتفاوت فى النمو والتقدم ، وإنما هو اختلاف وتباين فى الطبيعة العقلية نفسها لكل منهما ؟ يذهب الى ذلك بعض المفكرين والباحثين الأوروبيين والشرقيين . ثم ما هو الغرب ، هل هو الغرب الاشتراكى أم الغرب الرأسمالى ؟ أم لا فرق فى الجوهر بينهما ؟ على حد ما يذهب اليه بعض الكتاب الأوروبيين المعاصرين . ثم ما هو الشرق كذلك ؟ هل هو الشرق الاشتراكى أم الشرق الرأسمالى أم هى حضارة واحدة تجمع الشرق كله رغم اختلاف توجهاته الاجتماعية والفلسفية ؟ كما يذهب الى ذلك بعض الكتاب الأوروبيين والشرقيين المعاصرين .

إن مختلف الأسئلة وهذه الاجابات ليست مجرد قضايا مجردة معلقة فى فراغ ، وإنما هى تعبير عن مواقف ومواقع وحوارات فكرية واجتماعية حول الأوضاع الراهنة فى عصرنا الراهن عامة ، والاحتياجات الوطنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الملحة فى مختلف بلدان العالم وخاصة النامية والمتخلفة منها . إنها جزء من الصراع الفكرى الدائر فى عصرنا الراهن الذى نجد له ركائز وأصداء فى فكرنا العربى الحديث والمعاصر .

وللدكتور أنور عبد الملك إجابة محددة حاسمة على مختلف هذه الأسئلة ولقد سبق أن عرضنا لملخص سريع لها ، ولكن مناقشتها تقتضى عرضا من جديد على نحو أكثر تفصيلا .

إن عصرنا — كما يذهب د . عبد الملك هو عصر المواجهة الحضارية بين الشرق والغرب (ريح الشرق صفحة ١٣٦) ولكن ما هو هذا الغرب ، وهذا الشرق ؟ إن الغرب عند د . عبد الملك هو الغرب بشقيه الرأسمالى والاشتراكى على السواء .. فأيديولوجية التقدم واحدة فى كليهما (ص ١٦٣) إنها الخرافة البروميثية » نسبة الى بروميثيوس سارق النار من الإله زيوس فى الأساطير اليونانية القديمة ورمز

عقلانية العمل والانتاج . حقا ، هناك اختلاف بين النظامين الاشتراكى والرأسمالى ولكنه اختلاف بنيتهما الداخلية فحسب ، ولكن لا اختلاف بينهما من حيث هيمنتهما على العالم ! بل إن « أعظم الخرافات فى العالم العربى — كما يقول د . عبد الملك — أن العالم اليوم متجزىء الى كتلتين أيديولوجيتين كتلة رأسمالية استعمارية وكتلة اشتراكية » ومن الواضح والمهم — كما يقول — أن نقرر مبدئيا أن هناك اختلافا جذريا أى وجود تباين تام من حيث النظام الداخلى بين النظامين ، الرأسمالى الغربى والاشتراكى الغربى ، الأول بقيادة أميركا والثانى بقيادة الاتحاد السوفيتى . وإن كان الاثنان يشاركان فى تكوين نظام الهيمنة الغربية أى نظام يالطا ؟ (ريح الشرق صفحة ١٨٠) ولا يسأل د . عبد الملك ضميره العلمى إذا كانت هناك علاقة أو تأثير بين النظام الداخلى والسياسة الخارجية وإنما يكتفى بالقول ببساطة وطمأنينة « النظام الداخلى شىء والدور من ناحية الهيمنة على مصائر العالم شىء آخر وخاصة ابتداء من « اتفاقية يالطا » عام ١٩٤٥ بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وتكاد » يالطا أن تكون اللازمة التى يلوكها د . عبد الملك فى كل مناسبة لإثبات اتفاق الغرب كله بشقيه الاشتراكى والرأسمالى على تقسيم وتوزيع مناطق النفوذ فى العالم بينهما ، وهو يسوق أكثر من دليل على ذلك « فما من أحد — على حد تعبيره — يستطيع أن يسمح لنفسه أن ينسى أن ما يسمى بالكتلتين الشرقية والغربية قد قادتا بالفعل أعظم صراع فى تاريخهما متحالفين ضد عدو كبير واحد . هكذا كان الوضع خلال الحرب العالمية ٣٩ — ١٩٤٥ ، فى مواجهة النازية والفاشية . وهكذا كان الحال عند قيام الأمم المتحدة ، هذا الحدث التاريخى ، وهذا أيضا ما حدث من تقسيم مناطق النفوذ فى العالم الذى اتفق عليه فى يالطا » (ريح الشرق صفحة ٤٧) « ولا تزال الروابط — كما يقول — متداخلة بين مركزى القوى فى العالم ابتداء من ١٩٤٥ حتى يومنا هذا » (الموضع نفسه) وهى روابط متداخلة بينهما ضد الشرق أساسا ، ولا أدل على ذلك — كما يلاحظ د . عبد الملك من أن « القنبلة الذرية استخدمت فقط ضد أمة شرقية واحدة » (صفحة ٤٨) . ويتناسى أو يتغافل د . عبد الملك عن أن هذه الأمة الشرقية — وهى اليابان — كانت فى محور واحد مع دولتين غربيتين هما ألمانيا وايطاليا أثناء الحرب العالمية الثانية ، وأن الذى القى بالقنبلة الذرية هى أميركا لا الاتحاد السوفيتى ، مما يؤكد إلغاء التمايز الذى يريد د . عبد الملك تعميمه بين الشرق والغرب من ناحية ، ومما يؤكد — من ناحية أخرى — التمايز الذى يريد أن يغيبه ويطمسه داخل الغرب نفسه بين النظامين الاشتراكى والرأسمالى ! .

و د . عبد الملك لا يرى فى التعايش السلمى وفى الانفراج الدولى الذى يسميه فى أغلب الأحيان « بالوفاق » بل ويجعل له « مخالب » ، الا مجرد رد فعل إزاء تعاظم حركات التحرر الوطنى ونهضة الشرق عامة ! فالتعايش السلمى « يدين الى تأثير حركات التحرير الوطنى — والى نهوض الشرق — أكثر مما يدين الى مجرد تحليل سياسى لتجنب المواجهة النووية » (صفحة ١٣٨) ، بل يرى د . عبد الملك أن حرب أكتوبر ١٩٧٣ قد « شكلت التهديد الرئيسى والأخطر للتشكيل الجديد للنظام العالمى تحت شعار الوفاق او الانفراج » (صفحة ٢١) ولهذا كان لابد من إجهاض نتائجها الحضارية الكبرى ، وقد تم

هذا بالفعل كما يقول (بسبب الترتيبات الشاملة للوفاق » (ص ١٤٦) ، وإن كان يرجع ذلك الى سبب آخر يذكره باستحياء « وأيضا بسبب الخصائص الذاتية للقيادة السياسية فى مصر بعد عبد الناصر » .

الغرب إذن عند د . عبد الملك هو الغرب بشقيه الاشتراكى والرأسمالى ، لا فارق بينهما من حيث الهيمنة على العالم ومن حيث تصديهما لحركة النهوض فى الشرق . وبرغم بعض الاشارات المتناثرة فى كتابه « ريح الشرق » التى تشيد بايجابية السياسة الخارجية للاتحاد السوفيتى بل ودعوته فى إشارة من هذه الاشارات الى التحالف التكتيكى مع الغرب الاشتراكى فى معركة التصدى للامبريالية (صفحة ٢٣) فما أكثر ما يخص الاتحاد السوفيتى بطائفة من الإدانات والاتهامات التى تشوه ايجابية سياسته الخارجية التى يشيد بها وخاصة فيما يتعلق بالشرق الأوسط وأفريقيا ، فالاتحاد السوفيتى كما يقول د . عبد الملك يقوم بتطويق حركات التحرر الوطنى وتحييدها والحد من فعاليتها وإمكاناتها ومنعها من تغيير موازين القوى فى منطقتنا ويضرب أمثلة على ما يحدث فى أفغانستان وأثيوبيا وانجولا وموزامبيق وروديسيا مشيرا الى ما يؤدى اليه هذا من ضرر شديد بالمصالح الوطنية لبعض الدول مثل أرتريا والصومال وأوغادين ، وهو يقطع بأن السياسة الرسمية للاتحاد السوفيتى لا يمكنها أن تقبل قيام دولة عربية حديثة وموحدة وقوية ومتقدمة بزعامة مصر وهو يستشهد على ذلك بما يسميه القصة الحقيقية للعلاقات بين الاتحاد السوفيتى وكل من جمال عبد الناصر وحركات الوحدة الوطنية فى عام ١٩٦٧ دون أن يقدم لنا عنصرا واحدا من عناصر هذه القصة ودليلا على ما يقول مكتفيا بالتأكيد على هذه الاستراتيجية السوفيتية العالمية التى أصبحت ممكنة — على حد قوله — عن طريق السيطرة على المحيطات من خلال الأسطول السوفيتى الجبار . (راجع ريح الشرق صفحة ١٣٩ — ١٤٠) بل هو يتهم الاتحاد السوفيتى بالتهادن مع الصهيونية متخذا ذلك تفسيرا وتبريرا لعقد اتفاقيات كامب ديفيد بين القيادة الكومبرادورية فى مصر واسرائيل !؟ فلقد تعلمت هذه القيادة المصرية درسا من « الوفاق » !! « وذلك لأنه إذا كان الاتحاد السوفيتى يريد أن يحصل على تكنولوجيا الحاسبات الألكترونية المتقدمة من الولايات المتحدة فليس بوسعه أن يفعل ذلك الا بالتغلب على اعتراض الجهاز الصهيونى المسيطر على قلب الكونجرس الأمريكى . وينتج عن ذلك منطقيا — كما يقول د . عبد الملك أنه ما دام من غير المنتظر حدوث أى تدخل مباشر من الاتحاد السوفيتى فى هذه المرحلة من التاريخ ، فان الطريق الوحيد للوصول الى المعجزة الأمريكية هو الإذعان للامبريالية الصهيونية » ! (ريح الشرق صفحة ١٤٣) وهكذا فان « الوفاق » الدولى عامة والاتحاد السوفيتى خاصة — فى نظر د . عبد الملك — هو المسئول عن إذعان القيادة المصرية للصهيونية وعقد اتفاقيات معها !؟ .

ولا يقف الأمر عند هذه الاتهامات واضحة الافتعال والركاكة التى يوجهها د . عبد الملك الى الاتحاد السوفيتى وإلى سياسة الانفراج الدولى عامة ، وإنما يمتد اتهامه الى الطبقات العاملة والحركات التقدمية عامة فى البلاد الغربية . فهى — كما يقول مرددا ما يقوله بعض المفكرين الغربيين من أمثال هربارت ماركيوز — « جزء تكوينى لا يتجزأ من الهيمنة الغربية التى كما نعلم مرتبطة تماما تاريخيا ومصلحيا بالاستعمار والهيمنة الصهيونية العنصرية » . (صفحة ١٧٠) .

هذه هى الرؤية التى يقدمها لنا د . عبد الملك عن الغرب . إنه كتلة حضارية واحدة — رغم ما تشتمل عليه من أنظمة اشتراكية ورأسمالية — وحركات عمالية وتقدمية — تمارس الهيمنة ضد الشرق وحضارته . فما هو هذا الشرق الذى يتحدث عنه د . عبد الملك ؟ .

إن الشرق عنده ليس هو الشرق الجغرافى وإنما هو كل ما ليس بالغرب المهيمن ! فاذا كان الغرب — كما رأينا وكما يقول د . عبد الملك هو مجموع البلدان التى تشكل القطاع المهيمن فى تاريخ العالم من القرن ١٥ حتى القرن ٢٠ من الاكتشافات البحرية العظيمة حتى يالطا (صفحة ٢٢٥) ، فإن الشرق هو البلدان التى لا تدخل فى هذا الإطار . إنه ما يمكن تسميته — رغم عدم دقة التسمية — ببلدان العالم الثالث ، أو البلدان النامية أو المتخلفة ، أو الجنوب فى مقابل الشمال . ولكنه يضم كذلك فى إطار تعريف د . عبد الملك دولا كبرى متقدمة تنتسب بحكم بنيتها الاجتماعية وتوجهها السياسى الى دول الغرب الرأسمالى الاستعمارى مثل اليابان أو — بشكل أو بآخر — الى دول الغرب الاشتراكى مثل الصين الشعبية . إنه إذن ليس شرقا سياسيا أو شرقا اقتصاديا أو شرقا أيديولوجيا . إنه تجمع من دول وشعوب القارات الثلاث آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية والوسطى ، بصرف النظر عن مستوى تطورها وأنماط هذا التطور وبصرف النظر عن توجهاتها الاجتماعية والأيديولوجية ! وبكلمات د . عبد الملك تتألف حضارات الشرق من « إطار الحضارة الصينية مع المناطق الثقافية المشكلة له ، منطقة الإسلام الثقافية الحضارية المتوسطة من مراكش حتى الفيلبيين ، أفريقيا السوداء وما تحت الصحراوية ، بعض قطاعات أميركا اللاتينية المتصلة مباشرة بأفريقيا . خاصة اميركا الوسطى والبرازيل . فالمركزان المحركان للشرق المفهوم على هذا الوجه ، هما إذن : الصين (فى قلب الدائرة الأسيوية) والعالم العربى حول مصر فى قلب المنطقة الإسلامية (صفحة ٢٢٤) . والحال من الواضح تماما أن الصين الاشتراكية ويابان الاحتكارات الرأسمالية الكبيرة يكونان معا جزءا مندمجا فى الشرق » (صفحة ٢٢٥) وهكذا يكاد يكون الشرق عند د . عبد الملك هو الدول والشعوب النامية والمتخلفة فى آسيا وافريقيا وأمريكا الوسطى واللاتينية ، أو بتعبير آخر هو مجموعة دول باندونج أو هو مجموعة دول عدم الانحياز ، وإن وجدنا بينها دولة مثل اليابان التى كانت جزءا من المحور النازى الفاشى الغربى فى الحرب العالمية الثانية والتى تشكل عنصرا عضويا للقيادة الرأسمالية الاحتكارية العالمية الغربية التى ترأسها الولايات المتحدة الأميركية ، هذا فى الوقت الذى لا نجد فى هذا التجمع المسمى بالشرق دولة أوربية هى يوغسلافيا رغم الدور الذى لعبته وتلعبه فى مجموع دول عدم الانحياز !؟ على أية حال هذا هو الشرق الحضارى بمفهوم د . عبد الملك الذى يتميز — كما يقول — بعقلية حضارية متباينة تماما عن العقلية الحضارية الغربية بشقيها الاشتراكى والغربى ! بل إنه يتميز كذلك عن الحضارة الغربية بتجاربه الاشتراكية ! فالانتصارات الاشتراكية الكبرى — كما يرى د . عبد الملك قد تمت فى الشرق . فقد أصبحت الصين أخطر تجربة اشتراكية بفضل فكر وقيادة ماوتسى تونج » (صفحة ٦٠) هذا فضلا عن الانتصارات الاشتراكية فى فيتنام وكوريا ومنغوليا . بل لقد « أصبحت شعارات الاشتراكية أساسا للحياة القومية العربية فى عدد كبير من أقطارها (مصر — سوريا — العراق — اليمن الجنوبية — الجزائر — ليبيا) ويستخلص من هذا

أن الانتصارات الاشتراكية تمت « فى دائرة تحرك شعوب الشرق أكثر بكثير مما رأيناه يتحقق فى أقطار الغرب التقليدية » « إن أكثر من أربعة أخماس الشعوب والمجتمعات التى تحيا اليوم تحت لواء الاشتراكية ليست فى الغرب وإنما فى آسيا ، وهذا شيء غائب عن الفكر العربى السياسى . يقولون « كتلة اشتراكية . إنما غالبية هذه المجتمعات فى آسيا » وهكذا يتكلم د . عبد الملك بلغة الكم التى ينتقدها فى خطاب الحضارة الغربية ويتجاهل الوزن الكيفى ، أو الفاعلية الكيفية للتطبيق الاشتراكى فى أوروبا وخاصة فى الاتحاد السوفيتى ، وأثره فى مساندة ودعم التجارب الاشتراكية والوطنية الأسيوية وغير الأسيوية .

على أنه سرعان ما ينتقل الى لغة الكيف فيقارن ويفاضل بين إنسانية الاشتراكية الأسيوية وعقبات ومآزق اشتراكية الغرب ، مشيدا بمبادرة الشرق الاشتراكى « الذى يطرح مسألة طبيعة اشتراكية المستقبل نفسها » ! (صفحة ٢٢٧) .

وهكذا يصبح الشرق شرقين : شرقا اشتراكيا وشرقا رأسماليا إحتكاريا (اليابان) ولكن توحدهما توحيدا عضويا حضارة واحدة هى الحضارة الشرقية ، التى تميزهما معا عن الحضارة الغربية بشقيها كذلك الاشتراكى والرأسمالى !

وهكذا يتم الاستقطاب فى فكر د . عبد الملك — وليس فى الواقع لحسن الحظ — بين غرب حضارى (اشتراكى رأسمالى) وشرق حضارى (اشتراكى رأسمالى) أما هذا الغرب الحضارى فرغم أنه ما زال مسيطرا مهيمنا فإنه قد أخذ يفقد زمام مبادرته التاريخية وخاصة فى مرحلة تغيير العالم أى بين ١٩٤٩ (الثورة الصينية) و ١٩٧٣ (حرب أكتوبر العربية) ، على حين أخذ هذا الشرق يتسلم زمام هذه المبادرة التاريخية .

هذا هو جوهر عصرنا ، إنه عصر المواجهة الحضارية بين الشرق والغرب ، وعلينا نحن العرب ألا نتخلف عن ذلك . ولهذا ينبغى أن نستبعد « النظرة الغربية وقد بلغت قمتها فى نظام يالطا عام ١٩٤٥ » فاذا استبعدناها « نكون قد استبعدنا الخطر الأكبر واتجهنا الى الفهم السياسى الواقعى ، اللاانحراف اللاأسطورى للقوى الوطنية التقدمية العربية ، وندرك عندئذ أن لنا فى المقام الأول كحليف حضارى ومصيرى حركة الشعوب المناهضة للاستعمار فى آسيا وأفريقيا وأجزاء من أمريكا اللاتينية » صفحة ١٧٠) .

وبهذا يستكمل د . عبد الملك مشروعه الحضارى لتغيير العالم . إن التناقض الأساسى فى عصرنا الراهن ، ليس بين الاشتراكية والرأسمالية على مستوى العالم كله ، شرقه وغربه ، إنما هو التناقض الحضارى الذى حدده د . عبد الملك لكليهما . ولهذا ففى إطار كل بلد من بلدان الشرق — بهذا المعنى الذى حدده — ينبغى أن تقوم جبهات وطنية متحدة ، كما أشرنا فى المقال السابق ، ذات طبيعة فضفاضة من ناحية تكوينها الطبقى والأيديولوجى بحيث تسمح بضم أوسع الجماهير الشعبية ، التى يقف على رأسها رجال الفكر وجيش الوطن متسلحين — فى الدائرة الحضارية العربية الاسلامية

خاصة — بالإسلام السياسى كفلسفة شمولية يستقى الفكر الوطنى والتقدمى عناصره منها . أما فى إطار بلدان الشرق عامة ، فلتتحالف تحالفا مصيريا حضاريا كل الشعوب والدول فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية تعيمقا لخصوصيتها الثقافية — القومية ، وتحقيقا لتحررها الوطنى فى مواجهة الغرب الاستعمارى والمهيمن ، ولا بأس — وخاصة بالنسبة لنا فى العالم العربى — فى مرحلة صد الهجمة الاستعمارية من التحالف التكتيكى مع الشق الاشتراكى من الغرب ، على أن نربط مصيرنا التاريخى بعد ذلك بالحضارة الشرقية القائمة فى آسيا .

هذه هى أبرز عناصر المشروع الحضارى الذى يقدمه لنا د . عبد الملك . ونستطيع أن نجمل الخلاصة الفكرية لهذا المشروع فى النقاط التالية :

أن جوهر الانقسام والتناقض الثقافى والنضالى فى عصرنا الراهن ، يكمن فى الانقسام والتناقض بين شرق تابع له خصوصياته الثقافية القومية ، وغرب مهيمن له خصوصياته الثقافية المختلفة .

أن اختلاف الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية تتعلق بالأبنية الداخلية لمجتمعاتها فحسب ، وليس لها دور فى هذا الانقسام والتناقض الجوهرى .

أن الحركة الاشتراكية العالمية نفسها تنقسم الى اشتراكية شرقية تتميز بالانسانية والمبادرة التاريخية واشتراكية غربية تعانى من مشكلات ومآزق .

أن الاتحاد السوفيتى — رغم إيجابيات فى سياسته الخارجية — يقوم بمحاصرة وتطويق حركات التحرر الوطنى ويمنعها من تغيير علاقات القوى فى منطقتها ومن تحقيق وحدتها القومية ومن أخذ زمام المبادرة . إنه جزء من نظام الهيمنة الغربية .

أن التحالف الاستراتيجى الحضارى المصيرى لتحقيق التغيير العالمى ، انما يقوم بين شعوب الشرق ودوله ضد الامبريالية والهيمنة الغربية ، ولكن يمكن إقامة مجرد تحالفات تكتيكية مع الاتحاد السوفيتى لصد الهجمة الامبريالية الغربية .

أن الجبهة الوطنية المتحدة — فوق التحديدات الطبقية والأيديولوجية — هى السبيل لحشد أوسع الجماهير ، تحقيقا لهدف الوحدة القومية والاستقلال الوطنى والتقدم الاجتماعى ، مع توفر قيادة من رجال الفكر ورجال جيش الوطن .

أن الاسلام هو الفلسفة الشمولية — فى الدائرة العربية الاسلامية — وحامى الاستقلال الوطنى فى الإطار الرئيسى الذى يتوجب على الفكر التقدمى أخذ عناصره منه .

ولو تأملنا هذه الخطوة الفكرية لوجدناها تجميعا انتقائيا للعديد من التيارات والاتجاهات الفكرية فى الشرق والغرب على السواء ، فهى من ناحية تكاد أن تكون ترادا لسياسة وفلسفة ماوتسى تونج وخاصة إبان مرحلة الثورة الثقافية . بل إن شعار ريح الشرق التى ستهزم ريح الغرب هو شعاره ، الذى

يتخذ منه د . عبد الملك عنوان كتابه الأخير ، والتعبير الرمزى لمشروعه الحضارى كله .

وفضلا عن هذا فاننا نستطيع أن نتبين عناصر من هذا المشروع الحضارى فى بعض المشروعات القومية والدينية فى العالم العربى سنجد ملامح منه فى الحركة البعثية فى شعارها « أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة » وفى كتاباتها الأولى حول الإسلام كمرتكز أيديولوجى ، وحول الموقف من الحضارة الغربية . ولقد أشار د . عبد الملك الى بعض ذلك فى كتابه ريح الشرق (راجع صفحات ٧٠ ، ٧٤) كما نتبين عناصر من هذا المشروع الحضارى فى كتابات قادة حركة الاخوان المسلمين ، وخاصة كتابات حسن البنا وسيد قطب حول الموقف من الحضارة الغربية ، وحول الرسالة الحضارية الشاملة للإسلام . وقد نجد ملامح من هذا المشروع كذلك عند العديد من المفكرين : عربا مثل توفيق الحكيم ويحيى حقى ، وغربيين مثل هرمان هسه والدوس هاكسلى وهربارت ماركيوز ، وعند بعض الكتاب المعاصرين فى الدول الأسيوية خاصة . ولهذا فان هذا المشروع تجميع انتقائى لمصادر فكرية مختلفة وإن غلب عليه الطابع القومى الشوفينى الدينى رغم أنه يتخذ مظهرا علميا من حيث المصطلح والمنهج . وهو فى جوهره — فى أفضل الأحوال — دعوة إصلاحية لتكريس الواقع العربى الراهن ، ولا أدل على ذلك من قول د : عبد الملك فى مقدمة كتابه « ريح الشرق » تعليقا على الوضع الراهن فى مصر بعد مصرع السادات « بدأ انضباط الأمور ، وتعديل المسار ، أى : بدأت عودة مصر الى مسارها الحضارى الأصيل . بدأ انكسار « الموجة الغربية » . بدأ تحرك الوجدان والعمل القومى الحضارى فى اتجاه الشرق الحضارى ونهضة شعوبه وحضاراته وقومياته » .(صفحة ١٣) وهنا تكمن خطورة هذا المشروع الحضارى الذى يقدمه لنا د . عبد الملك ، إنه باسم رطانة كلمات ضخمة وعزيزة مثل التغيير والنهضة والحضارة والخصوصية والأصالة والاستمرارية التاريخية ، والعداء للاستعمار والثقافة القومية ، يسعى الى تغييب حقائق الصراع الاجتماعى الطبقى وبالتالى الى تغييب واجبات وأسس التحالف على المستوى المحلى والقومى ، كما أنه يسعى الى تغييب حقائق الصراع الدولى ومعطياته الاجتماعية ، وبالتالى الى تغييب أسس وواجبات التحالف على المستوى العالمى .

وفضلا عن هذا فهو يضخم تضخيما خطابيا بعض الظواهر التاريخية ويعطيها حجما أكبر من حجمها ، على حين أنه يقلص تقليصا مخلا من بعض الظواهر التاريخية الأخرى الأكثر أهمية وقيمة وخطرا . هذا الى جانب تفسيره لبعض جوانب التاريخ المصرى والعربى بل العالمى المعاصر تفسيرا خاليا من أى دقة علمية . وما أكثر ما تساءلت خلال قراءتى لكتبه ومقالاته : على أى أساس من الموضوعية العلمية يكتب ويحلل د . عبد الملك ؟ كيف تصبح الصين الشعبية الاشتراكية واليابان الرأسمالية الاحتكارية فى إطار حضارى مستقبلى واحد ؟ وكيف يمكن التغافل عن الدور العظيم الحاسم الذى يقوم به الاتحاد السوفيتى والبلاد الاشتراكية عامة — شرقية كانت أو غربية — فى تغيير موازين القوى العالمية وفى التصدى للامبريالية والصهيونية وفى تقديم المساعدات التسليحية والتصنيعية والسياسية لقوى التحرر الوطنى والتقدم الاجتماعى فى القارات الثلاث ؟! ولعلى أذكر فى هذا الصدد موقفا مناقضاً تماما لهذا

الموقف الذى يقفه د . عبد الملك ، إنه موقف جمال عبد الناصر عام ١٩٦٨ عندما طالب بتعميم توجيه سياسى الى مختلف مستويات العمل السياسى والاجتماعى والعسكرى بأن كل تشكيك فى دعم الاتحاد السوفيتى لثورتنا دعما جادا وأمينا ، هو إضعاف لثورتنا وتواطؤ مع الدعاية الامبريالية والصهيونية المعادية .

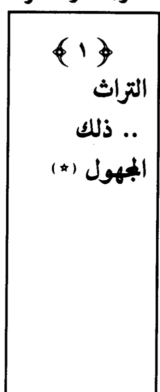
وأتساءل كذلك ، بأى منطق يتغافل د . عبد الملك عن النضالات البطولية التى خاضتها الطبقات العاملة والتنظيمات التقدمية فى البلاد الغربية لمساندة حركات التحرر الوطنى فى القارات الثلاث مساندة سياسية وعملية ؟ ولمصلحة من إغفال هذه النضالات أو الحط من قيمتها ؟ .

وعلى أى أساس علمى يسعى الى قصر الخصوصية الثقافية العربية على السلطة المركزية والروحانية الدينية ؟

ما أكثر التساؤلات التى تحتاج الى مناقشات تفصيلية لا تسمح بها حدود هذا المقال . ولكن حسبى أن أقول فى النهاية بأنه لا تغير جذريا ولا ثورة حقيقية بغير مراعاة الخصائص والخصوصيات التراثية والتاريخية والقومية ، وأنه ليس ثمة نمط ثورى واحد يحتذى ويقلد ، بل من الخطأ بل من الجريمة تقليد الأنماط الثورية التى تحققت فى مختلف التجارب الاجتماعية سواء كانت فى الغرب أو الشرق ، فلكل بلد ملابساته الموضوعية والعينية الخاصة . وأنه من الضرورى الحرص على تحقيق أوسع تحالفات ـــ ذات أبعاد ثقافية وإنسانية ـــ على المستوى القومى وعلى المستوى العالمى على السواء ، دون حدود وحواجز شرقية أو غربية ، وإنما يكون المعيار الوحيد هو طبيعة تكويناتها وقياداتها الطبقية فى ارتباط بأهدافها القومية والاجتماعية . ولا شك أن كثيرا من التجارب الاشتراكية فضلا عن الوطنية والتقدمية قد ارتكبت أخطاء سواء فى الشرق أو الغرب ، على أن هذا لا يعنى رفضها أو التنكر لها باسم هذه الأخطاء ولا يدفعنا هذا الى تقليص جبهة التحالفات الاستراتيجية العالمية وتقسيمها الى شرق وغرب ، وإثارة الشكوك فى وجه قوى ثورية هى مركز الثقل وحجر الزاوية فى هذه التحالفات العالمية ضد الامبريالية والصهيونية ومن أجل التحرر والتقدم والسلام العالمى . لهذا كله ، فإن هذا المشروع الذى يقدمه لنا د . عبد الملك ليس مشروعا حضاريا يعبر كما يزعم عن « عروة وثقى » بل هو مشروع شوفينى سلفى لا يفضى الى تغيير جذرى وطنى أو اجتماعى ، فضلا عن أنه يحض على الانفصال والانقسام والعزلة بين قوى الثورة العالمية ويشكك فى رموزها النضالية الأساسية ويغذى أوهاما ووعيا زائفا لا يؤدى فى النهاية الا الى تكريس الأوضاع المتخلفة الراهنة وتبريرها .

وما أكثر الاتجاهات المشابهة ـــ مضمونا وغاية ـــ التى نجدها فى فكرنا العربى المعاصر .

« حول ندوة التراث وتحديات العصر »



﴿ ١ ﴾ التراث .. ذلك المجهول (*)

بين الرابع والعشرين والسابع والعشرين من سبتمبر عام ١٩٨٤ ، انعقدت فى القاهرة ندوة حول « التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى » . وكانت الندوة فى الحقيقة استمرارا للحوار الدائر بل المحتدم حول هذه القضية فى بلادنا العربية جميعا بغير استثناء . وهو حوار لم ينقطع منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى الآن ، وإن تكررت أحيانا واختلفت فى أغلب الأحيان أسئلته وإجاباته طوال هذه الفترة ، ونتساءل لماذا هذا الاستمرار التاريخى لإلحاح هذه القضية على الفكر العربى الحديث والمعاصر على السواء ؟ ولماذا تتكرر الأسئلة والاجابات ولماذا تختلف ؟! لقد كانت هذه الندوة مجالا تحققت فيه هذه الظاهرة : التكرار والاختلاف فى الأسئلة والاجابات .

(*) جريدة القبس الكويتية فى ١١/١١/١٩٨٤

حقا ، لقد اشترك فى هذه الندوة بعض الذين يمثلون بكتاباتهم هذه القضية ، ويعبرون عنها فى فكرنا العربى المعاصر ، تكرارا أو اختلافا ، وإن غاب عن المشاركة فى اللجنة بعض التيارات وبعض من يمثلون التيارات المشاركة فى الندوة تمثيلا أفضل من بعض المشاركين فيها ! ولهذا قد تصلح هذه الندوة نقطة انطلاق لدراسة هذه الظاهرة ، ظاهرة الاستمرار التاريخى — تكرارا أو اختلافا — لقضية العلاقة الاشكالية بين التراث والعصر .

ونتساءل فى البداية : ما هو التراث ؟ ولعلى أصدم الكثير من القراء عندما أجيب : بأنه لا يوجد تراث فى ذاته ! فالتراث هو قراءتنا له ، هو موقفنا منه ، وهو توظيفنا له ! لست أقصد من هذا أننى أنفى أو ألغى الحقيقة الذاتية للتراث ، أو أتجاهل أو أتغافل عن تحققه الموضوعى بالنسبة الينا ! إن التراث — بغير شك — موجود ، قائم ، متحقق بالفعل موضعيا وماديا ، فى نص ، فى فكر ، فى معرفة علمية ، فى ممارسة ، فى سلوك ، فى عمارة ، فى بناء ، فى نظام حكم ، فى اشكال تعبيرية قولية أو حركية أو مادية ، فى أعراف ، فى عادات ، فى آداب شعبية ، فى خبرة ، الى غير ذلك . والتراث موجود قائم يتحقق كذلك بالفعل زمنيا ، فى لحظة تاريخية — اجتماعية معينة . وتتراكم هذه اللحظات الزمنية وتتصل لتشكل تاريخنا القومى الثقافى — التراثى العام ، على أن هذا الوجود التراثى المتحقق ماديا وزمنيا وتاريخيا ينتسب الى الماضى ، ولهذا فهو تراث ، أى أنه أثر ، حتى وإن بقيت معالمه ماثلة قائمة أمامنا على نحو مادى أو معنوى ، على أنه ليس فعلا أقوم به ، بممارسته ، بتحقيقه ابتداء . وإنما هو تحقق سابق على وجودى . ولهذا فحقيقته فى ذاتها مشروطة بمدى معرفتى بها ، وطبيعة موقفى منها وتوظيفى لها . قد أتجاهل التراث أو أكرره حرفيا ، أو أفسره ، أو استلهمه ، أو أهول من شأنه أو أهون منه ، وقد أراه على هذا النحو أو ذاك . وفى أى موقف من هذه المواقف يفقد التراث ماضيه — حتى لو كررته حرفيا — أى يفقد حقيقته الذاتية المرتبطة بغير شك بسياقه الزمنى التاريخى والاجتماعى الخاص ، ويصبح جزءا من زمنى ، من سياق حاضرى الخاص !

ولهذا فإن الموقف من التراث ، ليس موقفا من الماضى ، وإنما هو موقف من الحاضر ! فبحسب موقفى من الحاضر يكون موقفى من الماضى وليس العكس كما يقال أو كما يُظن ! .

إن الماضى هو سندى وسلاحى لمشروعية حاضرى وبحسب معرفتى بحاضرى ، وموقفى من حاضرى ، تكون معرفتى وموقفى من الماضى ولست أقصد الحاضر الذى تعيشه أنت الآن ، وأعيشه أنا . وإنما أقصد كل حاضر ، فكل لحظة من لحظات التاريخ الانسانى عامة والعربى خاصة ، هى ماضٍ كان حاضرا وهى حاضر أصبح ماضيا .

وطوال هذا « الماضى — الحاضر » و « الحاضر — الماضى » ، كانت هناك دائما إضافات وممارسات ومنجزات مادية وفكرية وثقافية وروحية تصبح تراثا مع كل انتقال لها من حاضر الى ماضٍ أى مع كل حاضر جديد بالنسبة اليها . وكانت هناك دائما كذلك مواقف جديدة ومتجددة من هذه الاضافات التراثية المتراكمة زمنيا ، مع كل حاضر جديد فى المستقبل . وهكذا تتضاعف وتتراكم

الاضافات التراثية ، وتتضاعف وتتراكم معها المواقف من هذه الاضافات ، وهذه المواقف تصبح بدورها مع الزمن إضافات تراثية !

وعندما نتحدث عن التراكم والاضافة فى الزمن ، لا نتحدث عن آنات زمنية مفرغة ، تتحرك داخلها التراكمات والاضافات التراثية حركة خطية أو خيطية طولية مسطحة ، وإنما نتحدث عن تاريخ ، أى نتحدث عن كثافة إنسانية ــ اجتماعية ، نتحدث عن أنظمة حكم ، وأنسقة علاقات اجتماعية وأنسقة قيم وأفكار ومشاعر ، نتحدث عن صراعات ومصادمات مصالح فى مستوى الواقع الاجتماعى العملى ، وفى مستوى الثقافات النظرية والروحية والابداعية على السواء ، نتحدث عن عوامل داخلية وتأثيرات خارجية ، عن دوافع ذاتية وشروط موضوعية ، عن قوى فردية وأخرى مجتمعية ، نتحدث عن أفعال وردود أفعال وتفاعلات ، عن استمرار واتصال وعن تقطع وانفصال . مرة أخرى .. نتحدث عن التاريخ . وبهذا المعنى الحى الصراعى المتحرك للتاريخ ، وفى إطاره ، ومن عناصره العينية ومعطياته المشخصه تتشكل الاضافات التراثية وتتحدد المواقف من هذه الاضافات التى تصبح بدورها إضافات جديدة ومن هذه الاضافات المتجددة يتشكل ويتحدد كذلك التاريخ نفسه !

نستخلص من هذا كله : أولا : أن الاضافات التراثية المتجددة ، تختلف دلالاتها باختلاف المراحل واللحظات التاريخية والاجتماعية . وكذلك الأمر بالنسبة للمواقف من هذه الاضافات ، فإنها تختلف كذلك باختلاف هذه المراحل واللحظات . ولهذا فإن كل إضافة تراثية هى نفسها موقف من إضافة تراثية سابقة عليها ، وهى موضوع لموقف تراثى لاحق عليها سيصبح بدوره موضوعا لموقف ، أى إضافة ترانيه ... وهكذا الى غير حد .

ونستخلص من هذا ثانيا : أنه لا يوجد شىء واحد أو منجز واحد من منجزات الماضى التاريخى يمكن أن نقصر عليه كلمة تراث ، بل هناك إضافات تراثية متعددة ، ومختلفة ، ومتنوعة . فليس التراث هو التراث الدينى وحده ــ كما يقلصه البعض ــ وليس هو الثقافة الرسمية السائدة وحدها ، كما يقول البعض كذلك ، بل هو ــ فى تقديرى ــ منجزات الماضى كله ، بكل عناصرها ومحاورها الدينية ، والروحية والوجدانية والعلمية والأدبية والفنية والسلطوية والشعبية والنظرية العملية ، والادارية والتنظيمية والعمرانية الى غير ذلك .

ونستخلص من هذا كذلك ثالثا : أن العلاقة بين هذه المنجزات ، أو الاضافات التراثية لا تتسم بالاستواء والتوازن أو التوازى فى المستوى الافقى لمرحلة تاريخية معينة أو لعصر أو مجتمع أو جيل محدد . ولا تتسم بالاضافة التراكمية التراتبية المحايدة فى المستوى العمودى بين مراحل التاريخية المتوالية المتتابعة . وإنما هى سواء فى المستوى الافقى أو المستوى العمودى علاقة اختلاف ومغايرة وصراع . على ان الصراع على المستوى العمودى هو بعد أساسى من أبعاد الصراع على المستوى الأفقى ، بمعنى أنه صراع لامتلاك الحاضر ، وليس صراعا لامتلاك الماضى ، وإنما لتوظيف الماضى لصالح امتلاك الحاضر ، وبمنحه مشروعية

عميقة تراثية تاريخية . إنها المعركة المتكررة أبدا وإن تغيرت واختلفت مضامينها دائما ، المعركة بين التقليد والتجديد ، بين المحافظة والتغيير . وهى فى جوهرها معركة تتعلق بالحاضر ، بكل حاضر ، تتعلق بأبنيته وهياكله السائدة المهيمنة فى المجالات الدينية والعلمية والفكرية والأدبية والفنية والتشريعية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية عامة . وهى معركة بين الفئات الاجتماعية الراغبة مصلحيا فى تكريس هذه الأبنية والهياكل السائدة وإعادة انتاجها ، وبين الفئات الاجتماعية الراغبة مصلحيا كذلك فى تغيير هذه الأبنية والهياكل تغييرا جذريا . وإن كان الأمر لايتم عمليا بهذا التبسيط والوضوح . فما أكثر الذين يتصورون أنهم يدافعون عن التراث لذات التراث ، أو عن لحظة من لحظاته أو عن موقف من مواقفه ، مدفوعين الى ذلك بروح دينى أو قومى ويكرسون بهذا أوضاعا متعارضة مع مصالحهم وهم لايعلمون ! وما أكثر الذين يتخذون من التراث وسيلة لتغييب الحقائق ، وحرف الأنظار ، وتزييف الأفكار فضلا عن إرهابها وقمعها .

ومن هذه الاستخلاصات الثلاثة تبرز الطبيعة الأيديولوجية للتراث ، أو بوجه أدق — للموقف من التراث ، وتبرز هذه الطبيعة فى رؤيتين محوريتين : الأولى هى الرؤية التاريخية والثانية هى الرؤية الاجتماعية وإن تداخلت الرؤيتان فى النهاية . وتتمثل الرؤية التاريخية للتراث فى تحديد معنى تاريخيته ، فهناك من يحدد هذه التاريخية باتخاذ منجز من منجزات الماضى فى لحظة معينة من لحظات هذا الماضى ، بإعتباره محور إشارة ثابتة أو نقطة بدء معيارية مطلقة ، يتم الحكم بمقتضاها على كل فكر وسلوك وقيمة ! والتاريخ بعد هذا المحور وهذه النقطة هو انحدار متصل ! ولهذا تتحدد مصداقية ومشروعية وسلامة أى شىء بمدى اقترابه من أو ابتعاده عن هذا المحور الثابت ونقطة البدء المطلقة .

ولكن هناك من يرفض هذه الرؤية الإشارية الثابتة والمبدئية المطلقة للتراث ، بل يرى التراث تاريخاً متحركا متصارعا ، متصلا منفصلا فى آن ، لايراه فى منجز واحد بل فى كل منجز ماديا كان أو معنويا ، كما يراه فى النسيج الاجتماعى الشامل ، ثمرة له وقوة فاعلة فيه ! وهناك من يرى التراث تاريخا متحركا متصارعا ولكن يرى فيه بنية فكرية واحدة تهيمن عليه كله !

هذا من حيث الرؤية التاريخية ، أما من حيث الرؤية الاجتماعية للتراث ، فهى مرتبطة بتلك الرؤية التاريخية . فهناك من يرى ضرورة اتخاذ محور الاشارة ، ونقطة البدء نموذجا يحتذى عمليا ، أى اجتماعيا — بمعنى محاولة التماثل والتطابق مع محور الاشارة ، وتكرار نقطة البدء واستئنافها فى مختلف المظاهر الفكرية والسلوكية والتشريعية والقيمية عامة ! وقد تتحرك الرؤية الاجتماعية باتخاذ المحور الثابت ونقطة البدء قاعدة ، مع إمكانية تأويلها تأويلا لايخرجها عن جوهرها ولا يتعارض معها ، وذلك مراعاة لتغير الظروف والأحوال وتجدد الوقائع ، وبهذا تتحرك الرؤية الاجتماعية لمحاولة التوفيق والتوازن والتوازى بين محور الاشارة ونقطة البدء ، وبين احتياجات الأحوال المتغيرة والوقائع المتجددة ، وقد تتحرك الرؤية الاجتماعية تحركا يخرج بها من هذه التوفيقية والتوازنية ، بأن تكتفى من التراث ببعض جوانبه فتختارها دون سواها مستفيدة بها فيما ينفعها فى واقعها عامة ، مكتفية بوقائع عصرها بل مفضلة تراث الآخرين على

تراثها ! وقد تتحرك الرؤية الاجتماعية لاستيعاب التراث استيعابا عقلانيا ونقديا هو امتداد لموقفها العقلانى النقدى من واقعها عامة ، مستهلمة هذا الاستيعاب العقلى النقدى للتراث فى استيعابها وامتلاكها وتطويرها لخصوصية واقعها نفسه .

إن هذا الاختلاف الذى نراه فى الرؤية التاريخية والرؤية الاجتماعية للتراث يؤكد الطبيعة الأيديولوجية للموقف من التراث .

إن الموقف من التراث وهو بالضرورة موقف من التاريخ ، وموقف من المجتمع وهو لهذا موقف سياسى عملى أو على الأقل يفضى إلى مواقف سياسية عملية ذات دلالة اجتماعية محددة ، وهذا هو معنى الطبيعة الأيديولوجية للموقف من التراث .

هل معنى هذا أنه لاسبيل الى إدراك التراث فى ذاته ؟ أو بتعبير آخر ، لاسبيل الى دراسة التراث دراسة علمية خالصة بعيدا عن المواقف الأيديولوجية ؟

لقد ذكرت فى البداية أن التراث لايوجد فى ذاته ، وإنما هو قراءتنا له وموقفنا منه ، وتوظيفنا له ، على أنى استدركت بعد ذلك وقلت بأننى لا أنفى حقيقته الذاتية ووجوده الموضوعى ، وإن كانت هذه الحقيقة الذاتية وهذا الوجود الموضوعى مشروطين بمعرفتنا وموقفنا وتوظيفنا ، وبالتالى قصرت التراث على معرفته وتوظيفه الأيديولوجيين .

مرة أخرى . هل من سبيل الى معرفة التراث معرفة غير أيديولوجية أى معرفة علمية ؟ نعم ، بغير شك ، إن الجهود التى تبذل فى تحقيق نص تراثى ، وفى نشره نشرا صحيحا دقيقا ، والدراسات التى تقوم لاكتشاف أثر معمارى قديم ، أو لتحديد معالمه تحديدا وصفيا دقيقا بعد اكتشافه ، هى جهود علمية بغير شك . وما أكثر الجهود التى بذلها المستعربون الأجانب والدارسون العرب فى هذا السبيل ، تحقيقا لنصوص ، واكتشافا لآثار ، وتحديدا لمعالم ، إن العلم بالنسبة للتراث يقف عند الحدود الوصفية التقريرية الخالصة للتراث فى مختلف تجلياته .

ولكن عندما نبدأ فى الانتقال من عملية التحقيق والوصف الى عملية التقييم والتوظف فإننا ننتقل مباشرة الى أفق الأيديولوجية ! انا جميعا نحيى جهود المستعربين فى اكتشاف واستجلاء ملامح جوانب كثيرة من تراثنا الدينى والأدبى والاجتماعى والتاريخى اكتشافا واستجلاء وصفيا وتقريريا ، ولكن ما أكثر ما نرفضه ونعيبه بل ندينه فى جهود كثير من المستعربين فى كثير من تقييماتهم وأحكامهم التى نتبين فيها الايديولوجية الاجتماعية التى ينتسبون اليها ، ولا أقول الأوطان ! ولا يقتصر الأمر على المستعربين ، وإنما يمتد بالضرورة الى الباحثين العرب أنفسهم ولكن لا يقتصر الأمر على الباحثين وحدهم ، فقد أصبح تراثنا القديم عجينة ميسرة طيعة يصوغ منها كثير من كتابنا ومفكرينا وصحفيينا بل ومن القائمين بالسياسية فى بلادنا العربية ، يصوغون منها ملامحهم الفكرية هم ، وتطلعاتهم وممارساتهم السياسية والاجتماعية هم ،

ويخوضون بها معارك الحاضر ، طلبا للمشروعية والمصداقية المفتقدة فى هذه الملاهج والتطلعات والممارسات !

وهكذا أصبح التعامل مع التراث تعاملا إيديولوجيا ، وإن تراوحت واختلفت مستويات هذا التعامل الأيديولوجى بين الموضوعية والجدية والمسؤولية ، وبين الاستخفاف والاسفاف والتضليل ! وعن هذا التعامل الأخير لن أتحدث . وإنما سأتحدث عن المستوى الذى يتسم بالموضوعية والجدية والمسؤولية . ففى هذا المستوى نفسه يختلف ويتراوح مستوى الاقتراب والابتعاد من الموضوعية والعلمية والدقة فى التعامل مع التراث ، وينبع هذا من طبيعة المرتكزات لهذه الأيديولوجية أو تلك . فرغم أن الأيديولوجية كمفهوم تتعارض مع مفهوم العلم ، فهناك من الأيديولوجيات ما تقوم على مرتكزات منهجية عقلانية علمية نقدية تاريخية .. وهناك من الايديولوجيات ما تتعارض مرتكزاتها تعارضا تاما مع العقلانية والتاريخية ، وتنبع من أساس إطلاق إيمانى لا تاريخى . وهناك من الأيديولوجيات ما تتذبذب منهجيا بين العقلانية والايمانية ، متخذة موقفا توفيقيا أو انتقائيا .

على أن هذه المواقف الأيديولوجية جميعا على اختلافها تتسلح بالتراث فى معاركها الفكرية والاجتماعية والسياسية التى لا تتعلق بالماضى — كما أشرنا — وإنما بالحاضر ، تكريسا له أو ثورة عليه ، وتحتدم هذه المعارك اليوم على أرض التراث . ولكن لماذا تحتدم المعارك بوجه خاص اليوم ؟ حقا ، إنها — كما ذكرنا فى البداية — امتداد لحوار لم ينقطع منذ أواخرالقرن الثامن عشر حتى اليوم .. ولكن ... لماذا هذا الاحتدام اليوم .. الآن ؟ .

ذلك أننا نكاد نعود من جديد الى ما يشبه القرنين الثامن والتاسع عشر بحثا عن مخرج ، عن نهضة من هذه الوهدة التى يرقد فيها العالم العربى اليوم ! إن تبعية شاملة للامبريالية العالمية عامة ، وللامبريالية الأميركية والحركة الصهيونية خاصة ، تمسك بخناقنا فى مختلف المجالات والمستويات السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية . فما السبيل للخروج من هذه الوهدة ، من هذه التبعية ؟ إن المعركة الفكرية الدائرة اليوم على أرض التراث ، هى جزء من هذه المعركة الفكرية الأكبر الدائرة بين الاجابات المختلفة على هذا السؤال — الجرح . وهى معركة بين الوعى الزائف والوعى الصحيح ، بين الوعى الضبابى والهلامى والوعى الموضوعى العلمى ، بين وعى التعلق بأوهام يوتوبية والوعى بضرورة السيطرة على قوانين واقعنا العربى فكريا وعلميا وعمليا أيضا ، إن إشكالية العلاقة بين التراث والعصر ، بين الأصالة والتحديث ، بين الاستقلال والتبعية ليست مجرد إشكالية ثقافية ، بل هى أساسا إشكالية موضوعية نضالية . لقد كانت المسافة بين عنصرى هذه الإشكالية تتضاءل وتخف الثنائية بينهما فى ظل المرحلة الناصرية كلما احتدم الصراع مع الامبريالية والرجعية وكلما تحققت منجزات وطنية واجتماعية ، لقد كان الفعل المناضل الواعى يحقق توحدا حيا بين الأصالة والمعاصرة ، كان يستحضر التراث عقلانية تاريخية فعالة تسهم فى بناء المصنع وإنسان المستقبل !

فى فعل التغيير والتجديد والنضال الواعى تتحقق أصالتنا ويتحقق فى الوقت نفسه تحديثنا وتقدمنا

الذاتى والموضوعى ، وتكاد تختفى إشكالية الازدواج والثنائية . وعندما نعانى التبعية والتخلف جرحا نازفا فى جسدنا العربى ، ونعانى عجز الأنظمة وتواطؤها ، تزداد المسافة بين طرفى الإشكالية ، وتعمق هوة الازدواج والثنائية وتختلف وتتصارع الاجابات الصحيحة والزائفة على « السؤال — الجرح » ! ما السبيل للخروج من التخلف والتبعية فى مواجهة تحديات العصر واعتداءاته ؟!

وقد يقال : إنه سؤال حول طريق التنمية الاقتصادية المستقلة وهذا صحيح ولكنه كذلك ولهذا ، سؤال حول حقيقة التراث وحول الموقف الصحيح منه !! ذلك أنه باسم التراث وباسم استغلال جانب من جوانبه ، ما أكثر ما يمتلىء طريق التنمية بالضباب والضلال والتعمية ... ويصبح تكريسا للتبعية لا خروجا منها !

أليس من الواجب منهجيا ، أن نتأمل تأملا سريعا أو نتذكر على الأقل إجابات فكرنا العربى الحديث على هذا السؤال ، قبل أن نجلس الى مفكرينا المعاصرين .. نستمع الى اجاباتهم ؟ .

﴿٢﴾

حوار التراث والتبعية فى فكرنا المعاصر (*)

فى قلب الثورة المضادة ، والتبعية الشاملة ، وعجز الأنظمة العربية وتواطؤها ، تطل الإجابات ــ الجديدة ــ القديمة على أسئلة الواقع والتراث : لماذا إنهار المشروع القومى التقدمى ؟

ــ هل بسبب تخلينا عن الليبرالية (الرأسمالية) التى كانت سائدة (نسبيا ، وعلى نحو خاص) قبل هذا المشروع القومى . فى مصر وسوريا والعراق ؟ ــ هل بسبب تقلص الممارسات الديمقراطية وسيادة الزعامية والبيروقراطية فى ظل طبيعة هذا المشروع القومى ؟ ! ــ هل بسبب تخلينا عن تراثنا الدينى الإسلامى ، وتشبثنا بالعقلانية والعلمانية فى مشروعاتنا وخططنا وسياساتنا الداخلية والخارجية ؟ ! ــ هل بسبب التصورات والقيم الغربية ــ نعم الغربية عامة رأسمالية كانت أو إشتراكية ــ التى إلتزمنا بها ، فأخرجتنا عن أصالتنا ، وعمقت تبعيتنا لهذا الغرب ؟ ــ هل بسبب توفيقية المشروع القومى ومواقفه الوسطية ، السياسية منها والإقتصادية والإجتماعية ؟

(*) جريدة القبس الكويتية ٢٥/١١/١٩٨٤ .

وتحتدم الصراعات بين هذه الأسئلة التى تكاد تتضمن إجاباتها ! وفجأة تقوم الثورة الايرانية . وهى ثورة وطنية ديمقراطية بكل معانى الكلمة وأروعها ، شاركت فى انجازها وفى تصحياتها وفى بطولاتها ، قوى وطنية وديمقراطية وثورية مختلفة ، من دينية وليبرالية وماركسية . وتوجه هذه الثورة الشعبية أكبر ضربة لأعتى قوة إمبريالية فى العالم هى الامبريالية الأمريكية . ولكنها تتحرك تحت قيادة بل زعامة دينية باهرة ! ولهذا سرعان . مايتم الاستقطاب الفكرى حول هذه الثورة وحل طبيعة زعامتها . ويتقلص مفهوم التراث مقتصرا على عباءته الدينية وحدها ! وتنطلق العقود والقلوب والحناجر والأسابع تشير الى أيران : هذا هو الطريق والحق والحياة ! وليس الطريق هو الثورة الشعبية ، طريق التحالف الثورى بين مختلف القوى الوطنية والديموقراطية والتقدمية ، بل الطريق هو الدين وحده ! وتبدأ النظريات فى العالم أجمع تصاغ حول اليقظة الاسلامية الجديدة ، وحول الثورة الاسلامية وقيامها فى مواجهة الامبريالية بل العالم المتحضر عامة ، والتى تقدم نموذجا حضاريا بديلا ، وتصبح إيران إلهاما لبعض الاجابات على أسئلة واقعنا العربى المأزوم المهزوم ورغم تحول الثورة الايرانية من ثورة تحرر وتقدم الى مجزرة وحماقة ضد أخلص أبنائها ومناضليها من وطنيين ، بل أهدافها التى قامت من أجلها !

ومن جديد أخذت تبرز وتتعمق إشكالية العلاقة بين التراث والعصر ، هذه الإشكالية التى كانت قد خفتت — الى حد ما — خلال مرحلة صعود المشروع القومى الى السلطة ، وخاصة خلال احتدام المعارك مع الامبريالية العالمية والرجعية العربية ، كما سبق أن أشرنا فى المقال السابق .

وعلى طول البلاد العربية وعرضها تصدر الكتب وتنشر المقالات وتنعقد الندوات حول هذه الإشكالية التى تزداد عمقا وتفاقما . وبرغم أن ندوة « التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى » التى انعقدت فى القاهرة مؤخرا بين ٢٤ — ٢٧ من سبتمبر ١٩٨٤ ، لم تتسع لبعض التيارات الفكرية المعاصرة ذات الوزن والدلالة ، أو لبعض المعبرين أفضل تعبير عن بعض التيارات التى تواجدت فى الندوة — كما سبق أن أشرنا فى مقال سابق ، فإنه من المفيد أن نعرض للموقف من التراث فى فكرنا العربى المعاصر خلال مادار من مداخلات ومناقشات ، مع الحرص على الاشارة الى التيارات والأعلام التى لم تشارك فى الندوة .

ونستطيع أن نرصد أربعة تيارات رئيسية فى هذه الندوة هى : (١) التيار العقلانى . (٢) التيار النقدى السلبى . (٣) التيار العلمانى التقدمى عامة والماركسى خاصة . (٤) التيار السلفى الجديد ، وسنقوم بعرضها أولا على أن نعرض بعد ذلك للتاير السلفى المتزمت المتعصب الذى لم يشارك فى الندوة .

١ — التيار العقلانى الليبرالى : ويتشعب هذا التيار الى ثلاثة اتجاهات ، إتجاه يمكن أن نطلق عليه اسم الاتجاه الليبرالى العقلانى الأخلاقى ، وقد برز فى الورقة التى قدمها د . قسطنطين زريق حول « المنهج العصرى » إيجابياته وسلبياته ، واتجاه يمكن أن نطلق عليه اسم الليبرالى العقلانى الدينى ، وقد برز فى ورقة د . أحمد كمال أبو المجد بعنوان « وصل التراث بالعصر والنظام السياسى للدولة » واتجاه ثالث

يمكن أن نطلق عليه اسم الاتجاه الليبرالى العقلانى القومى وقد برز فى ورقة د . سعد الدين ابراهيم بعنوان « العدالة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر » وفى ورقة د . أحمد صدقى الدجانى بعنوان « الفكر الغربى والتغيير فى المجتمع العربى » .

يعرض د . زريق فى بحثه للسمات الايجابية للنهج العصرى ، كالعقلانية والعلمانية والانسانية الى غير ذلك ، كما يعرض للسمات السلبية لهذا النهج كالحروب والتسلح والفروق بين الشعوب . وهو يدافع بشكل عام عن وحدة الحضارة العصرية ، على أنه يحرص على تأكيد أنه لا سبيل للتخلص من السمات السلبية الا بتعميق الجانب الأخلاقى الايمانى فى نهجنا العصرى ، وهنا يقوم د . زريق بنوع من التوفيقية بين الجانب الأخلاقى الإيمانى والجانب العقلانى العلمانى ، ويبرز مفهوم التراث فى علاقته بالعصر فى هذا الجانب الإيمانى الأخلاقى فحسب ، كقوة وكقيمة للتوازن والاعتدال . على أننا نلاحظ أنه لا يفرق داخل العصر ، بين مشروع رأسمالى أو مشروع اشتراكى ، ولا يشير بكلمة واحدة الى الاستعمار والصهيونية كسلبية من سلبيات النهج العصرى . وعندما يتحدث عن هذه السلبيات يعممها تعميما شاملا للعصر كله دون تحديد سياسى أو طبقى أو تاريخى .

وإذا كان فكر د . زريق هو فكر ليبرالى عقلانى ذو توجه أخلاقى . فإن فكر د . أبو المجد هو فكر دينى ذو توجه ليبرالى عقلانى و د . أبو المجد يقدم رؤية عقلانية مستنيرة متفتحة للفكر الدينى الذى يتعامل ويتفاعل مع العصر تفاعلا إيجابيا ديمقراطيا ، ولكن دون أن يحدد رؤية اجتماعية معينة . وبرغم أن د . أبو المجد يرفض القول بسلطة دينية ويقول إن هذا ليس من الإسلام فى شيء غير أنه يرى ضرورة الأخذ بالشريعة الإسلامية ، دون الاقتصار عليها بل يقول بضرورة الاستفادة واستلهام مختلف الخبرات الانسانية النافعة لنا ، والمعبرة عن احتياجات وضرورات العصر .

أما الدكتور الدجانى فهو يعرض للتفاعل بين الفكر العربى والحضارة الغربية عرضا وصفيا ، وهو يرفض التقليد الأعمى للغرب ، كما يرفض القطيعة معه ، ويدعو الى ما يسميه بالاستجابة الفاعلة ازاء الغرب ، ولكنه لا يحدد ما هو هذا الغرب ، وما طبيعة التوجه الاجتماعى والسياسى لهذه الاستجابة الفاعلة ! ويختتم بحثه بكلمة بالغة التفاؤل يقول فيها ، « إن الأمة العربية قد حققت انبعاثا حضاريا فى القرنين الأخيرين اللذين شهدا تجربة تفاعل فذة بين الفكر الغربى والمجتمع العربى . وقد شمل هذا الانبعاث الحضارى مختلف الميادين والحقول . وغلب على هذا التفاعل تيار الاستجابة الذى أوصل الأمة العربية اليوم الى .... قدرة أعظم على كيفية التعامل مع الحضارة الغربية » ! وهكذا تختفى تماما مقولة التبعية ، ولا تبرز الا هذه الدعوة المتفائلة الشديدة التفاؤل للاستجابة الفاعلة دون أى تحديد سياسى أو اجتماعى لها .

أما د . سعد الدين ابراهيم فرغم أن عنوان بحثه هو « المشكلة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر »فإنه لا يعرض لهذه المشكلة الاجتماعية ، وإنما يكتفى بدراسة موقف تيارات أربعة من العدالة الاجتماعية ، أما هذه التيارات الأربعة فهى « الاخوان المسلمين والتيار الليبرالى » والتيار الذى يسميه

« بالقومى الاشتراكى » والتيار الماركسى » والحق أنه يقدم فى البداية تعريفا للعدالة الاجتماعية يغلب عليه الطابع الليبرالى الخالص . ثم يأخذ بعد ذلك فى عرض نقدى للتيارات الأربعة .

إنه يأخذ على التيار الاخوانى طابعه اللاتاريخى الطوبوى الذى يتسم بالنسق المغلق ، فضلا عن خلو هذا التيار من مشروع اجتماعى متكامل ، الى جانب موقفه من قضية المرأة والأقليات ، ويأخذ على التيار الليبرالى غلبة الطابع الوطنى فى سلوكه على الطابع الاجتماعى ، بل تخلف هذا الطابع ويأخذ على التيار الماركسى أنه لم يحسن دراسة الواقع العربى دراسة علمية ، كما يأخذ عليه مواقفه من قضية الوحدة العربية وقضية فلسطين دون أن يحدد بدقه حقيقة ما يأخذه على هذه المواقف . أما التيار القومى الاشتراكى ، فيمتدح فيه بروز القضية الاجتماعية فى برنامجه وابتعاده عن التفسير الدينى التراثى وإن أخذ عليه أنه لم ينجح فى الخروج بالواقع العربى من التبعية وينتهى بحثه بدعوة الى التعايش السلمى بين هذه التيارات الأربعة ، دون أن يحدد موقفا واضحا من واحد منها ، وإن كنا نستشعر اقترابه من التيار القومى الاشتراكى .

ونخرج من عرض هذا التيار الليبرالى العقلانى الأخلاق والدينى والقومى ومن المناقشة التى دارت حوله باتجاه عام هو أقرب الى التوفيقية بين التراث والعصر . إنه دعوة الى التفاعل بينهما ولكن دون تحديد رؤية موضوعية للتراث ، أو رؤية اجتماعية لهذا التفاعل أو للعصر . ونستطيع أن نضم الى هذا التيار إسما بارزا لم يشارك فى الندوة ، ولكنه — فى تقديرى — من أبرز المعبرين عن هذا التيار الليبرالى العقلانى التوفيقى عامة فى فكرنا العربى المعاصر هو د . زكى نجيب محمود ، وأن يكن ذا توجه وضعى برجماتى إنتقائى .

فى مواجهة هذا التيار الليبرالى العقلانى التوفيقى ، يقف تيار آخر يمكن أن نسميه بتيار الرفض المطلق ، أو النقد السلبى ، وقد عبرت عنه فى الندوة ورقتان هما ورقة الاستاذ محمد أركون بعنوان « نظرة بديلة فى هوية تراثنا ومحتواه » والثانية هى ورقة د . عبد الكبير الخطيبى بعنوان « من أجل فكر مغاير » والورقة الأولى هى دعوة الى نقد الفكر التراثى العربى نقدا شاملا فى ضوء معطيات الاكتشافات الجديدة عن ماهية الطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ ، أى دعوة الى محاكمة أبستمولوجية للتراث لا محاكمة أيديولوجية ! وبرغم ما فى هذه الدعوة النقدية من إيجابية بشكل عام ، الا أنها لا تستند الى رؤية تاريخية اجتماعية موضوعية للتراث ، فضلا عن أنها تكاد تدين التراث ككل وتدعو الى تخطيه جملة . كما تتسم الورقة بالتعالى والتعميم .

وكذلك الأمر بالنسبة لورقة د . الخطيبى ، الذى يكاد يتسلح بفلسفة الفيلسوف الفرنسى « داريدا » خالطا فلسفته بعناصر من فلسفة كل من نيتشه وهايدجر وفرويد ، ليدعو فى النهاية الى رفض شامل كامل للتراث بل لكل نسق عقلانى أو تاريخى أو علمى أو دينى . وهو يكاد يسوى بين مختلف هذه الأنسقة معتبرا أن كل نسق أيا كان فهو ميتافيزيقا ، ولابد من تفكيك كل ميتافيزيقا . على أن مفهومه للميتافيزيقا مفهوم ميتافيزيقى كذلك فى تقديرى ! إنه يدعو الى استراتيجية مغايرة ، الى فكر

مغاير ، فكر تهديمى لكل نسق ، لكل ميتافيزيقا على حد تعبيره سواء بالنسبة لتراثنا القديم ، أو بالنسبة للفكر الأوروبى المعاصر . وهو يطلق على هذا الموقف « النقد المزدوج » ولكنه فى الحقيقة ليس نقدا بالمعنى العلمى الموضوعى ، بقدر ما هو رفض إطلاق ذو طابع شعرى رومانطيقى وجودى فوضوى دون أن يحدد رؤية جديدة ! ولهذا لا نكاد نخرج من دعوته الى المغايرة الا بمجرد هذه الدعوة الى المغايرة المجردة ذاتها باسم التحرر والابداع على نحو مطلق مجرد ! ونكاد نجد امتداد هذه الدعوة فى أعمال مفكر وأديب لم يشارك فى الندوة هو أدونيس سواء فى كتاباته التراثية أو رؤيته النقدية والأدبية .

وننتقل بعد ذلك الى التيار العلمانى التقدمى عامة ، والماركسى خاصة فى هذه الندوة ، ونقول منذ البداية إن التيار الماركسى لم يكن له وجود فى الندوة يتفق مع وزنه فى الساحة الفكرية والسياسية العربية . ونتبين لهذا التيار العلمى التقدمى عامة ثلاث مداخلات فى الندوة . المداخلة الأولى للدكتور وليم سليمان بعنوان « التغيير المؤسسى فى الوطن العربى فى ضوء الأفكار الغربية » والمداخلة الثانية للدكتور طيب تيزينى بعنوان « إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الوطن العربى » والمداخلة الثالثة للدكتور محمد عابد الجابرى بعنوان « إشكالية الأصالة والمعاصرة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر » صراع طبقى أم مشكل ثقافى ؟ » .

ودراسة د . وليم سليمان هى تحليل علمى موضوعى لتبعية مؤسساتنا من هذه التبعية ، لا برفض الخبرات الغربية رفضا مطلقا ، وإنما برفض المشروع الوافد الذى يكون هدفه تحقيق مصلحة الغير على حساب مصالح الشعوب .

والمهم فى تقديره هو تحديد التوجهات الأساسية للمجتمع المعبرة عن مصالح الشعب وخصائصه القومية . ففى ضوئها يكون حسن الاستيعاب لنظم ومؤسسات أكثر كفاءة وفاعلية . ولعل الفارق بين د . وليم سليمان وبين دعوة د . الدجانى هو وضوح النظرة الاجتماعية التقدمية الموضوعية فى دعوة د . وليم وفى تحليله .

أما د . تيزينى فقد اكتفى فى الحقيقة بعرض تيارات ثلاثة فى الفكر العربى الحديث هى على حد تعبيره التيار السلفوى والتيار العصروى ، والتيار الانتقائى . الأول تقليد للماضى والثانى تقليد للغرب والثالث انتقاء وتوفيق بينهما . والحق أن د . تيزينى قد قلص بهذا تيارات الفكر الحديث تقليصا مخلا ، فضلا عن أنه لم يحسن تحديد ممثليها .

فالطهطاوى مثلا ليس كما يقول هو المفكر النموذجى للتيار السلفوى . فقد يكون من الممكن أن يقال عنه أنه مفكر توفيقى يحاول التوفيق بين التراث وحقائق العصر ، وإن كنت أرى أن الجانب العقلانى عند الطهطاوى أعمق وأقوى من الجانب التوفيقى ، بل يكاد أن يكون السمة الأساسية فى فكره . أما أن يكون مفكرا نموذجيا للفكر السلفوى ، فهذه مغالاة ، ولا أدرى أين يضع د . تيزينى إذن الفكر الوهابى؟! ويرى د. تيزينى أن إسماعيل مظهر هو نموذج للفكر العصروى المتطرف. وهذا صحيح

بغير شك ، ولكنه ينطبق على المرحلة الأولى من حياة إسماعيل مظهر الفكرية ــ كما ذكر د . أحمد ماضى ذلك فى الندوة ــ ولكن إسماعيل مظهر سرعان ما انسلخ عن النزعة العصرية ، وتبنى الاتجاه الاسلامى السلفى بعد ذلك . والحق ، أنه إذا كانت النهضة قد اخفقت أهدافها ، فهذا لا يعنى أن فكر عصر النهضة هو فكر مخفق كما يقول د . تيزينى ، أو هو فكر يتسم بالهجانة والاصلاحية والقصور ! وهى أحكام تفتقد مراعاة السياق الاجتماعى والرؤية التاريخية . فضلا عن أن فكر عصر النهضة ، قد وجد له ولا يزال يجد له تجلياته فى بعض الظواهر المتصارعة فى الساحة الفكرية العربية حتى اليوم .

ولعل دراسات د . تيزينى الأخرى فى كتبه المنشورة حول التراث أن تكون أعمق من هذه الدراسة المتعجلة الوصفية التى قدمها فى هذه الندوة ، والتى لم تتوج بأى تقييم عام فى نهايتها ، ولقد اعتبرت هذه الدراسة نموذجا للفكر الماركسى وواجه الفكر الماركسى بسببها هجوما حادا متجنيا من د .النفيسى خاصة . ولقد افتقدت الندوة بغير شك مفكرا ماركسيا من أعمق وأبرز من تعرضوا للتراث ، متسلحين بالمنهج المادى الجدلى والمادية التاريخية هو د . حسين مروة . ففى كتابه « النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية » يعرض لهذا الفكر الفلسفى من إرهاصات نشأته الأولى ثم لتطوره ، عرضا عقلانيا نقديا فى سياقه التاريخى الاجتماعى « مبرزا أن هذه الدراسة العقلانية النقدية نفسها للتراث هى سلاح من أسلحة شحذ وعينا العلمى نفسه فى مواجهة حاضرنا ولصياغة مستقبلنا .

وفى إطار هذا التيار العلمانى التقدمى قدم د . الجابرى بحثه المشار اليه آنفا ، و د . الجابرى يعد من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين يتبنون المنهج العقلانى النقدى الجدلى بشكل عام . على أن بحثه هذا ، وإن عبر فيه عن إقراره بالأساس الاجتماعى الطبقى للثقافة والفكر ، فإنه رأى أن إشكالية العلاقة بين التراث والعصر أو بين الأصالة والتجديد ليست إشكالية اجتماعية تعكس وتعبر عن الصراع الطبقى فى المجال الفكرى ، وإنما هى إشكالية ثقافية خالصة ! وهو يستند فى هذا إلى أن بعض الظواهر الفكرية رغم أنها انعكاس للواقع فإنها مستقلة نسبية عنه . وهذا صحيح بغير شك ولكن الدكتور الجابرى يصل بهذا الاستقلال بالنسبة لهذه الإشكالية الى أنه استقلال كامل تماما . أى استقلال على حد تعبيره مائة بالمائة ، أى أن إشكالية العلاقة بين التراث والصراع إشكالية ثقافية خالصة ولا تعبر عن صراع اجتماعى . والغريب فى دراسة الدكتور الجابرى ، أنه يقول بأن هذه الإشكالية ذات طابع اجتماعى ودلالة طبقية لو قمنا بدراستها فى كل قطر عربى على حدة بل إنه هو شخصيا له دراسة لهذه الإشكالية فى المغرب تستند الى هذا المنهج وهذه الرؤية . على أنه يرى أن هذه الإشكالية على المستوى القومى العام ليست إلا رد فعل لموقف الذات العربية القومية إزاء الآخر الغربى الاستعمارى ! وهنا يتناقض منهج الدكتور الجابرى فى تحليله وتفسيره لهذه الإشكالية على مستوى كل بلد عربى ، مع منهج تحليله لهذه الإشكالية نفسها على المستوى القومى العام . ووراء هذا التناقض فى تقديرى رؤية قومية مثالية ، لا ترى الجذور والأبعاد الطبقية الاجتماعية للمواقف القومية . على أن د . الجابرى يدعو فى نهاية بحثه الى ضرورة اعادة دراسة التراث دراسة عقلانية نقدية ، والى أننا فى حاجة الى عصر تدوين جديد . وهى دعوة

مستنيرة بغير شك تضع يدها على المنهج الصحيح لمعالجة قضية التراث .

والحق أن د . الجابرى مفكر عربى رصين على مستوى كبير من الجدية والتعمق والاتساق الفكرى . الا أنه يتأثر الى حد كبير بمنهج الفليسوف الفرنسى ميشيل فوكو فنجد دراسته محصورة فى نسق فكرى مغلق يسوده ناظم فكرى محدد مهيمن ، أو بنية فكرية سائدة . ففى كتابه عن « الخطاب العربى المعاصر » يكاد يقلص كل قسمات هذا الخطاب — على تنوعه — فى بنية واحدة هى البنية القياسية الفقهية أى بنية « قياس الغائب على الشاهد » التى يكاد يجدها بنية شاملة سائدة فى الفكر العربى القديم والحديث والمعاصر ! وهى نظرة فى تقديرى ينقصها الجدل التاريخى والاجتماعى . على أن كتابه الأخير « نقد العقل العربى » قد يخرج فى جزئه الأول (تكوين العقل العربى) بعض الخروج على هذه الرؤية غير التاريخية ، ولكن يصعب الحكم قبل أن نطلع على الجزء الثانى من هذا الكتاب « بنية العقل العربى » . وهو لم يصدر بعد ، أو لم يتح لى بعد الاطلاع عليه ، والدكتور الجابرى يستحق وقفة أخرى خاصة به أكثر تفصيلا ، أرجو أن تتاح لنا فى المستقبل ، على أن الندوة قد افتقدت بغير شك مفكرا مغربيا كبيرا هو د . عبد الله العروى ، وهو صاحب رؤية تاريخية موضوعية نقدية الى التراث فى علاقته الإشكالية بالعصر .

أما التيار الأخير فى هذه الندوة ، فهو أخطر التيارات التى اشتجر حولها الخلاف فى الندوة ، ولعله يكون من أخطر التيارات التى يشتجر حولها الخلاف فى فكرنا العربى المعاصر عامة . إنه تيار « السلفيين الجدد » أو « التراثيين الجدد » كما يسميه فى مصر بعض المثقفين . ولقد عبر عن هذا التيار فى الندوة كل من د . جلال أحمد أمين ، وطارق البشرى ومحمد عمارة وعادل حسين ويمكن أن نضيف اليهم أسماء اخرى لم تشارك فى الندوة فى مقدمتهم د . أنور عبد الملك ، وقد عرضنا لمشروعه الحضارى فى مقالات سابقة و د . حسن حنفى وآخرون .

﴿٣﴾
الخروج مـن التبعية .. سلفيا (*)

٥ ما هى السلفية ؟

قد نستطيع أن نعرف السلفية فى فكرنا العربى الحديث والمعاصر ، بأنها نزعة دينية تتخذ من العودة الى الأصول ومن الاستئناس بتراث الماضى ، معيارا أساسيا لتقييم الحاضر ومواجهته وصياغة المستقبل ، أى هى على حد تعبير « علال الفاسى » : « التمرد على الحاضر والاستجاد بالماضى ، واكتساب الطاقة الحرارية التى تنقل المجتمع الجامد الى السير نحو مستقبله » .

(*) جريدة القبس الكويتية : ١٩٨٤/١٢/٢

وهذا تعريف صحيح ، ولكنه غير كاف وحده لتحديد معالم الحركة السلفية فى فكرنا الحديث والمعاصر .

فالسلفية كذلك ، وبشكل عام ، حركة وطنية إصلاحية تتسم بالمعارضة والرفض لأوضاع الفساد والتخلف والتشرذم الاجتماعى والتبعية للغرب ، وهى دعوة الى اتخاذ الأصول الدينية وتراث الماضى أساسا للتخلص من هذه الأوضاع .

فاذا انتقلنا من التعريف الأول المجرد ، ومن التعريف الثانى العام ، وحاولنا أن نتلمس الحركة السلفية فى تجلياتها الواقعية المختلفة ، لوجدنا اختلافات شتى فى الممارسات العملية والتوجهات الفكرية .

فليس هناك سلفية واحدة .

هناك أكثر من سلفية تختلف باختلاف العوامل الموضوعية والاجتماعية التى ولدتها وأبرزتها فى هذه البلد أو تلك ، فى هذه اللحظة التاريخية أو تلك . بل هناك أكثر من سلفية داخل السلفية الواحدة ! فقد تبدأ من نقطة وموقف وسرعان ما تتغير وتتبدل عبر ممارساتها ، بل قد تنتهى الى نقطة وموقف البداية ! وما أكثر الأمثلة الحية الماثلة فى واقعنا العربى منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم .

لقد أصبحت بعض الحركات السلفية أدوات لتكريس التخلف وتعميق التبعية بعد أن كانت قد بدأت دعوتها حربا عليهما ! أصبحت أيديولوجيات رسمية لبعض أنظمة الحكم العربية ، لإضفاء مشروعية عليها ، ولإخفاء تخلفها وفسادها وتبعيتها .

على أن الجانب الوطنى الاصلاحى المتمرد على واقع التخلف والفساد والتبعية ، لا يزال صفة بارزة لبعض الحركات السلفية المعاصرة ، وإن اختلفت مناهجها العملية وتوجهاتها الفكرية ، فمن بين هذه الحركات المتمردة نزعات تتسم بالتزمت والجمود وفقدان الرؤية الاجتماعية والتاريخية تماما ، ومن بينها نزعات تتميز بالتفتح والاستنارة ، كهذه النزعة ، أو هذا التيار الفكرى الذى أشرنا اليه فى نهاية المقال السابق والذى أسمينا أصحابه بالسلفيين الجدد .

ليكن حديثنا عن هؤلاء هو حديثنا الأخير عن ندوة « التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى » . وقد تكون لنا عودة بعد ذلك الى من نسميهم بالسلفيين المتزمتين ، وبخاصة أنهم لم يشاركوا فى هذه الدعوة رغم أنهم أكثر شعبية وتأثيرا من هؤلاء « السلفيين الجدد » .

سأقصر حديثى على ثلاثة من « السلفيين الجدد » اهتم كل واحد منهم بالتركيز على جانب من الجوانب فى عرضه لوجهة نظره فى جلسات « الندوة برغم أنهم جميعا يتفقون فى التوجه الفكرى العام ، الأول هو د . جلال أمين الذى اهتم بالتعليم التراثى كمخرج من التبعية ، والثانى هو طارق البشرى الذى اهتم بتطبيق الشريعة الاسلامية ، والثالث هو عادل حسين الذى اهتم بقضية نمط التنمية .

قدم د . جلال أمين ورقة بعنوان « التراث والتنمية العربية بين التيارات الليبرالية والماركسية

والسلفية » وقد قام فيها بانتقاد هذه التيارات الثلاثة . وكاد فى انتقاده أن يصل الى التسوية بينها جميعا ، فهى جميعا ميتافيزيقية حتى العظم ، فالليبرالية فى رأيه لا تستند الى أسس علمية دقيقة بل تقوم على أسس أخلاقية وقيمية ، وهى تمثل ثقافة لا تعد من ثمرات التقدم البشرى بل هى تراث خاص لثقافة بعينها هى ثقافة الغرب ، والماركسية ليس لها كذلك فى رأيه سند علمى بل هى أقرب الى الشعر منها الى العلم ! فأحكامها مسبقة وقيمية صادرة عن موقف أخلاقى وسياسى وليست نتيجة استقراء للواقع ، بل تكاد فى رأيه أن تكون على قدم المساواة مع الموقف الدينى فى الرؤية الميتافيزيقية المسبقة وخاصة فى قضية أسبقية المادة على الفكر أو الفكر على المادة ! وهو يأخذ على التيار السلفى بعض الممارسات مثل إقحام معانى العصرية على التراث ، والزعم بأن كل ما صلح فى الماضى يصلح للحاضر والمستقبل ، على أن د . جلال أمين ينتهى الى اتخاذ التراث معيارا للخروج من التبعية . والتراث عنده ليس هو الدين وحده ولا الإسلام وحده ، بل يرى أن التراث المطلوب التمسك به ليس هو القواعد القانونية أو الاخلاقية المنظمة لسلوك الناس ، وإنما الثابت من هذه القيم المنبعثة من هذه القواعد والتى استعصت على الزمن وتطور الظروف . إن التراث المطلوب التمسك به — كما يقول — لإحداث النهضة هو فقط ذلك الجزء الحى من التاريخ الذى ما زال يدخل فى تكويننا النفسى والخلقى ، ومن ثم فهو يتجاوز التراث الدينى ولا يشمله كله ، وهو يرى أن هذا التراث هو المصدر الوحيد للإبداع القادر على أن يفتح أمامنا طريق النهضة والخروج من التبعية للغرب . وهو يرفض الغرب كلية ، وينتقد الأسس النظرية لفكره وخاصة أسس نظرياته الاقتصادية التى تقوم على تعظيم معدل التنمية الاقتصادية ، بل ينتقد كذلك دعاة التنمية المستقلة من مفكرى أميركا اللاتينية من أمثال « جونتر فرانك » و « فورتادو » وغيرهما . وهو يتطلع الى طرح كل مسلمات التنمية الغربية وبديهياتها للمساءلة والشك ، مؤكدا أننا لن نجد ما نستلهمه ونخلق به الابداع الا تراثنا . والطريق هو الغوص فى مقومات التراث ومسلماته والكشف عما لا يزال من ذلك حيا فى حياتنا المعاصرة ونمط تفكيرنا بعد تخليص فكرنا العربى من مسلمات الفكر الغربى وبديهياته التى لم تفرض علينا — كما يقول — الا بالقوة . ثم يبقى السؤال الكبير : ما العمل ؟ يجيب : إن هذا لا يتعلق بجيلى وجيلك ، بل بجيل أبنائنا وأحفادنا ، ولهذا فنقطة البداية عنده هى نظام التعليم ، « بل إنه إذا كان هناك أى أمل فى الخلاص من قبضة الأجنبى علينا ، فقد يكون ذلك فى ميدان التعليم أكثر منه فى أى ميدان آخر » هكذا يقول د . جلال أمين . والمطلوب هو نمط جديد للتعليم يتم به « تخريج شباب يعتز بدينه ولغته وعاداته وأن يغرس فيهم عادات التفكير المتفقة مع قيم التراث ويمكنهم من الغوص فى التراث وإحيائه » . وهكذا بالتعليم التراثى يتحدد فى رأى د . جلال أمين طريق الخلاص من التبعية .

ولا شك فى قيمة التعليم لتحقيق التغيير ، ولكن يبقى السؤال معلقا . أى نوع من التعليم ؟ التعليم التراثى الدينى ؟ حسنا ! فمن الذى سوف يختار منه ويضع برامجه ؟ إن التعليم والمدرسة عامة هى جهاز من الأجهزة الأيديولوجية للسلطة ، ولهذا فتغيير نظام التعليم أو تحديده مرهون بطبيعة السلطة ووعيها وإرادتها ومصالحها ! لتغيير نظام التعليم لابد من تغيير النظام ، تغيير السلطة ، أى إقامة السلطة التى يكون هذا النظام التعليمى جزءا من برنامجها ومن خطتها ومن أيديولوجيتها . إذن لابد من السلطة

أولا أى لابد من تغييرها حتى نتمكن من تغيير نظام التعليم ، وإذا كان الأمر كذلك فان نقطة البداية ليست تعليمية بل سياسية ! لأن تغيير السلطة عملية سياسية . واذا كانت نقطة البداية هى تغيير السلطة سياسيا ، إذن فسيكون التعليم واحدا من عناصر أخرى من برامجها للخروج من التبعية ، إذا أرادت ! بتعبير آخر : ليس التعليم هو نقطة البداية ، بل دونه معركة سياسية ، وفضلا عن هذا ، ألا ينتشر التعليم بهذا المعنى التراثى الدينى الذى يقول به د . جلال أمين فى بعض البلاد العربية التى تغوص حتى نواصى رؤوسها فى التخلف الاجتماعى والتبعية الاقتصادية للغرب الرأسمالى ؟!

ولكن ... هل د . جلال أمين يقصد إقامة مدارس خاصة لهذا التعليم الدينى التراثى ؟! ومرة أخرى لن يجد تمويلا لهذه المدارس الا عند مصادر سلطات عربية هى التى تمول التخلف والتبعية فى الوطن العربى كله !!

على أن المشكلة فى ورقة د . جلال أمين لا تكمن فى هذا الاقتراح الارجائى الذى يؤكد تراثيته الأصيلة ، وإن كانت فلسفة المرجئة فى تراثنا القديم أكثر اتساقا من الناحية المنطقية من فلسفته الارجائية حسنة النية . وإنما تكمن المشكلة فى عدم تحديده أى موقف من خطة التنمية الاقتصادية للخروج من التبعية ، فليس يكفى أن نرفض الأسس والمسلمات التى تقوم عليها النظرية الغربية للتنمية ، وليس يكفى أن ندعو الى الغوص فى تراثنا بحثا عن أسس ومسلمات جديدة مغايرة ، وإنما المهم ان نحدد اتجاه التنمية ، هل هى تنمية رأسمالية أم تنمية اشتراكية أم هى تنمية لا هى بالرأسمالية ولا هى بالاشتراكية ، أى تنمية طريق ثالث إن صح أن هناك مثل هذه التنمية ! فى ورقة د . جلال رفض واضح للتنمية الرأسمالية ، ولكننا كذلك نجد ما يشبه التوحيد والدمج والمماثلة بين طريق التنمية الرأسمالية وطريق التنمية الاشتراكية ، تحت مسمى واحد هو التنمية الغربية ! وهنا يبقى السؤال حول اتجاه التنمية وطبيعتها الطبقية .

والدعوة المجردة الى الغوص والتفتيش فى التراث ليست إجابة ، بل هى كذلك إرجاء الى ما سوف ينكشف عنه الغوص والتفتيش فى التراث ! على أن الغوص والتفتيش فى التراث قد يفضى الى توجه رأسمالى ، كما قد يفضى الى توجه اشتراكى . فالتراث فى ذاته كما سبق أن أشرنا فى مقال سابق ، لا وجود له الا فى نصوصه ، ثم يختلف هذا التراث باختلاف الموقف منه ، حتى التراث الدينى نفسه ، حمّال أوجه ، فهناك من يرون فيه سندا للنظام الرأسمالى ، وهناك من يرون فيه سندا للنظام الاشتراكى ، بل يرون فيه نظاما اشتراكيا ، لأن التراث هو الموقف منه ، هو الأيديولوجية الكامنة فى تفسيره وتوظيفه والتعامل معه ، ولهذا فالدعوة إلى الغوص والتفتيش فى التراث هى دعوة مجردة ، دعوة إرجائية لا تحدد موقفا ، إن أى تنمية اقتصادية حقيقية لا يمكن أن تتم بغير ارتباط عميق بالجذور التراثية والقومية والتاريخية والذاتية عامة للأمة ، سواء كانت تنمية رأسمالية أم تنمية اشتراكية . إن التنمية الرأسمالية اليابانية لم تزدهر الا بعمق ارتباطها بالقوى الذاتية المختلفة للأمة اليابانية ، ولكن هذه التنمية الرأسمالية اليابانية نشأت منذ البداية وازدهرت فى استقلال عن الرأسمالية الغربية ، ولكنها اليوم ركن ركين من أركان الرأسمالية العالمية . فهل هناك سبيل اليوم لتنمية رأسمالية مستقلة ، لأى بلد من البلدان التى تسمى

بالنامية أو العالم الثالث ؟! القضية هنا لا تتعلق بالقوى الذاتية الداخلية وحدها ، بل تتعلق بنظام رأسمالى دولى لتقسيم العمل ، ولا سبيل داخله للتنمية الا فى ظل التبعية المباشرة له ، التى لن تتحقق بها الا تنمية هامشية مشوهة تابعة فى توجهها للسيطرة الرأسمالية الاحتكارية العالمية ، ومخططاتها الاستغلالية والعدوانية فى مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

على أن التنمية الاشتراكية لا يمكن أن تتحقق وتزدهر كذلك الا بالعوامل الذاتية والتراثية والتاريخية والقومية للأمة . هكذا تحققت التنمية الاشتراكية وتتحقق فى الصين وكوريا الشمالية وفيتنام وغيرها من البلدان الأسيوية وكذلك فى مختلف الجمهوريات الشرقية فى الاتحاد السوفيتى ، وفى البلدان الأفريقية وبلدان أميركا اللاتينية ، ولهذا تختلف أنماط التنمية فى كل بلد من هذه البلاد بحسب ظروفها وملابساتها القومية الخاصة ، وتقوى بمدى عمق ارتباطها بجذورها التاريخية وقواها الذاتية .

أردت أن أقول ببساطة ، أن التراث والعوامل الذاتية والقومية عامة عوامل أساسية فى نجاح أى تنمية مستقلة حقيقية سواء كانت رأسمالية أو اشتراكية . ولهذا فالقضية التى ينبغى أن تشغلنا فى المحل الأول ليست قضية أن نكون مع التراث أو لا نكون مع التراث . إذ بلا تراث — بالمعنى التاريخى القومى الذاتى للتراث — لن نكون أبدا ، ولن نكون أصلا . إنما القضية هى أى طريق للتنمية نختاره للخروج من التبعية ، هل هو طريق التنمية الرأسمالية أم طريق الخروج من هذه التنمية الرأسمالية ؟ وبحسب أى من هذين الاختيارين والطريقين ستكون خطتنا فى التنمية الاقتصادية ، وخطتنا فى التنمية الاجتماعية وخطتنا فى التنمية الثقافية عامة والتعليمية خاصة ، ذلك أن التنمية الاقتصادية ، أىّ تنمية اقتصادية ، ليست مسألة اقتصادية خالصة ، بل هى بالضرورة مسأله اجتماعية شاملة ، ولكن يبقى دائما السؤال : لمصلحة أى القوى الاجتماعية تتحقق التنمية ؟ وهذا هو السؤال الذى لم يجب عنه د . جلال أمين نتيجة لإغفاله الفروق الاجتماعية ، سواء فى موقفه من التنمية الاقتصادية أو فى موقفه من التراث .

وأنتقل بعد ذلك الى ورقة للأستاذ طارق البشرى بعنوان « المسألة القانونية بين الشريعة الاسلامية والقانون الوضعى » .

والاستاذ طارق البشرى عالم قانونى فاضل ، على درجة عالية من الجدية والأمانة الفكرية ، لقد برز إسمه عند صدور كتابه القيم « الحركة السياسية فى مصر سنة ٤٥ — ١٩٥٢ » الذى صدر عام ١٩٧٢ ، فضلا عن العديد من المقالات والدراسات التى كان ينشرها فى مجلة « الكاتب » خاصة ، وفى كتابه وكتاباته المختلفة فى تلك المرحلة ، كان يتحرك فكريا فى إطار النزعة الوطنية الديمقراطية التقدمية عامة بل كان شديد القرب من اليسار خاصة ، على أن السنوات الأخيرة من السبعينات ، سنوات النكسة والثورة المضادة فى مصر ، أخذت تشهد تغيرا فى موقفه الفكرى ، ولقد ظهر هذا فى كتابه « مسلمون وأقباط فى إطار الجماعة الإسلامية » الذى صدر عام ١٩٨٢ ، ثم بعد ذلك فى الطبعة الثانية من كتابه « الحركة السياسية » التى صدرت عام ١٩٨٣ والتى لم يغير فيها شيئا من متن الكتاب ،

مكتفيا بكتابة مقدمة يعبر فيها عن تحوله الفكرى ، وينتقد ما جاء فى كتابه من مواقف وتفسيرات وتقييمات تتعلق خاصة بحركة الإخوان المسلمين . وهو فى المقدمة الجديدة يتخذ موقف الدفاع عن التوجه الفكرى العام لحركة الاخوان المسلمين ، ويفسر مواقفهم المختلفة تفسيرا إيجابيا . ويعد طارق البشرى اليوم من أبرز الداعين الى العودة الى التراث الدينى للخروج من التبعية الغربية عامة ، ولتشكيل كل هياكل حياتنا المعاصرة ، وإذا كانت ورقته المشار اليها سابقا ، والتى قدمها فى ندوة « التراث وتحديات العصر » تقتصر على معالجة المسألة القانونية ، الا أنها تعبر عن مجرد جانب من جوانب رؤيته التراثية الدينية الشاملة .

ويبدأ الأستاذ البشرى ورقته برؤية لا خلاف ولا اختلاف حولها هى ما نعانيه من تبعية شاملة للاستعمار سواء فى المجال السياسى أو الاقتصادى أو الفكرى . ولكننا سرعان ما نختلف عندما يأخذ فى تفسير ما حدث من انتكاس أو ضياع — على حد تعبيره — فى السنوات الأخيرة إنه يرى أن تجارب استقلالنا الأخيرة فى الخمسينات رغم أنها تجارب بنيت على قاعدة سياسية واقتصادية مستقلة ، الا أنها آلت بنا عند أول اختبار لها الى نوع من الضياع أمام الهجمة الاستعمارية التى عاودتنا . وهو يرجع هذا الضياع الى أن هذه التجارب رغم حذرها من الغرب ، أقامت مشروع حضارتها على صورة اقتبست من نماذج مجتمعات الغرب ، سواء المجتمعات الرأسمالية أو الاشتراكية ، لقد تركز الصراع على الصراع السياسى ضد الاستعمار ، والصراع الاجتماعى بين الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتباينة ، ولكن غاب تقريبا — كما يقول — الضلع الثالث من أضلع الصراع العقائدى بين الوافد والموروث . إن اقتصارنا إذن على الصراع السياسى والصراع الاجتماعى دون الصراع العقائدى هو سبب الضياع الذى آلت اليه أوضاعنا ، والوافد عند الأستاذ البشرى هو الحضارة الغربية عامة ، والموروث هو الحضارة الاسلامية . والصراع بينهما صراع عقائدى حضارى ، ولا سبيل عنده للخروج من التبعية ، وتحقيق النهضة الا بالتخلص من هذا الوافد الحضارى الذى يطمس هويتنا وذاتيتنا ، وباستعادة وإقامة موروثنا الحضارى الاسلامى المتميز الذى تتحقق به هويتنا وذاتيتنا المطموسة ، ولهذا ، فبرغم أن الأستاذ البشرى لا ينكر الصراع السياسى أو الاجتماعى ، الا أنه يرى أن جوهر الصراع المخلص والمحرر من التبعية هو الصراع الحضارى العقائدى بيننا وبين الغرب . ليست القضية إذن صراعا أساسا بين تنمية رأسمالية أو تنمية اشتراكية ، وإنما بين حضارتين متمايزتين تماما ، بين حضارة غربية رأسمالية كانت أو اشتراكية ، وحضارة إسلامية .

قد نختلف أولا مع الأستاذ البشرى حول الأسباب التى آلت الى ضياع تجارب الخمسينات والستينات . فقد ننسب هذا ، لا الى غياب الضلع العقائدى فى الصراع كما يقول ، بل الى حدود وقصور الصراع السياسى والاجتماعى نفسه . فلقد كان الصراع السياسى ضد الاستعمار سواء بسواء والصراع الطبقى ضد الطبقات الاجتماعية الرجعية المعادية للتقدم والوحدة القومية ، يتسم فى كثير من الأحيان بالتوفيقية والتردد وعدم الحسم ، هذا هو الأساس الموضوعى حقا ، لانتصار الثورة المضادة فى السبعينات دون أن يعنى هذا أننا ننكر أو نتغافل أو نتهاون فى الأهمية الحاسمة كذلك للعوامل الذاتية فى

صراعاتنا السياسية والاجتماعية هذه العوامل الذاتية التى تتجسد فى الخصائص الذاتية والقومية كما سبق أن أشرنا فى حوارنا مع د . جلال أمين .

على أننا نختلف ثانيا مع الأستاذ البشرى فى عدم تمييزه داخل ما يسميه بالحضارة الغربية بين التجارب الاشتراكية والتجارب الرأسمالية ، إن التوحيد بينهما فى هذا الاطار الحضارى الغربى الواحد ، إنما هو غفلة عن جوهر الصراع المحتدم فى عصرنا كله ، على أن التمييز بينهما لا يعنى الدعوة الى التقليد الأعمى لهذه التجارب أو تلك ، أو اتخاذ أحدها نمطا يحتذى أو معيارا مطلقا للحكم والسلوك .

ونختلف مع الأستاذ البشرى ثالثا فى هذه النظرة الحضارية المجردة التى تقسم العالم المعاصر ، الى حضارات متمايزة تمايزا مطلقا ، تفضى به الى هذه الثنائية الضدية الحاسمة بين ما يسميه بالوافد والموروث ، فنحن نعيش عصرا حضاريا واحدا تختلف وتتفاعل وتتصارع فى داخله خصوصيات قومية ، وتمايزات اجتماعية وأيديولوجية يحكمها قانون عام لا يتعارض ولا يطمس هذه الخصوصيات والتمايزات هو قانون الصراع المحتدم على مستوى العالم والعصر كله ، بين قوى التحرر والتقدم والاشتراكية والسلام ، وقوى الاستغلال والامبريالية والصهيونية والعدوانية والعنصرية والتخلف .

على أننا نختلف رابعا وأخيرا مع الأستاذ البشرى فى قصره الموروث على التراث الدينى الإسلامى وحده ، على حين أن الدين هو جزء من التراث ولا يشمل كل التراث كما أشار الى ذلك بحق د . جلال أمين ، فضلا عن أن رؤية الأستاذ البشرى للتراث الدينى نفسه رؤية مجردة مثالية كما سوف نرى بوجه خاص فى موقفه من تطبيق الشريعة الإسلامية .

يعرض الأستاذ البشرى عرضا تاريخيا دقيقا لتسرب التشريع الغربى الى نظامنا القانونى منذ ما بعد توقيع معاهدة لندن ١٨٤٠ حتى اليوم . إن نظامنا القانونى كسائر مؤسساتنا السياسية والاقتصادية والفكرية الأخرى ، يحتله الأجنبى على حد تعبير الأستاذ السنهورى . ولهذا يأخذ الأستاذ السنهورى عشية إلغاء الامتيازات الأجنبية ومعاهدة منرو عام ١٩٣٧ فى الإعداد لمشروع جديد للقانون المدنى متحرر من ذلك الاحتلال الأجنبى ، ويستند فى وضعه لهذا القانون المدنى الى أسس ثلاثة هى : ١) القانون المقارن. ٢) التطبيقات المصرية. ٣) الفقه الإسلامى. ولقد صدر هذا القانون المدنى الممصّر فى ١٩٤٨ . ويحيى الأستاذ البشرى الجهد العظيم الذى بذله الأستاذ السنهورى فى تمصير القانون المدنى ، الا أنه يأخذ عليه أنه جعل الفقه الاسلامى هو الأساس الثالث وليس الأساس الأول ، وفضلا عن هذا ، فانه تعامل مع الفقه الاسلامى تعاملا « يجعله حكما وضعيا إنْبَتَّتْ صلته بقديمه سواء المصادر الرئيسية للشريعة وهى القرآن والسنة ، أو جهود فقهاء المسلمين السابقين » . ثم يتطور مفهوم الأستاذ السنهورى وخاصة بعد عمله فى العراق ، كما يقول الأستاذ البشرى ، ويدعو فى النهاية الى دراسة الشريعة الاسلامية دراسة علمية دقيقة وتطوير الفقه الإسلامى كى نشتق قانونا يصلح للعصر الذى نعيش فيه ، ويرجب الأستاذ البشرى بهذه الخطوة المتقدمة فى فكر الأستاذ السنهورى وخبرته ، ولكنه يأخذ عليه كذلك أن الأمر يبقى لدى السنهورى الى النهاية محددا فى إطار الفقه الخالص المحض ، دون اتصال هذا الفقه بالدين

ومصادره وأصوله فى القرآن والسنة ، ولهذا يدعو الأستاذ البشرى دعوة واضحة حاسمة الى تطبيق الشريعة الاسلامية وفق أصولها ، فالنظم القانونية القائمة تساهم فى تفكيك الأواصر الاجتماعية أو « الجامعية » على حد تعبيره وتنثر الناس أفرادا وتفقدنا هويتنا وذاتيتنا ، ولهذا ينقل عن د . شفيق شحاته قوله « اذا أردنا الرجوع بالبلاد العربية الى مقوماتها الأصيلة تعين علينا الرجوع إلى هذا الينبوع (الشريعة الإسلامية) لتغترف من أنظمة تتسق وحاجات العصر » والأستاذ البشرى لا يدعو الى الأخذ بنصوص الشرع على نحو آلى ، وإنما يدعو الى الاجتهاد فى التفسير المتجدد للنص الثابت بحسب الوقائع المتغيرة ، وهو يرى أن هذا هو سبيلنا للخروج من التبعية فضلا عن أنه عامل من عوامل الوحدة العربية .

ولا شك فى استنارة هذه الدعوة الاجتهادية الى التفسير المتجدد للنص الثابت ، ولكن لعلها أن تكون أقل جرأة وجسارة من بعض فقهائنا القدامى كالطوفى مثلا (تلميذ أبن تيمية) الذى قال ما معناه إنه إذا تعارض النص الثابت الصريح مع مصالح العباد ، نأخذ ما تقتضيه مصالح العباد . على أن المأخذ الرئيسى فى دعوة الأستاذ البشرى هو مفهومه المثالى اللاتاريخى اللاجتماعى للتشريع عامة ، ليست القضية الأساسية أن نطبق التشريع الإسلامى أو لا نطبقه ، إنما القضية الأساسية هى ما هو التوجه السياسى والاجتماعى والاقتصادى الذى نطبق التشريع بمقتضاه . فالتشريع هو تعبير عن علاقات اجتماعية وإنتاجية سائدة ، أى هو انعكاس لعلاقات الانتاج ، أو لنمط الانتاج السائد . ولهذا يختلف التشريع باختلاف أنماط الانتاج ، واختلافات العلاقات الاجتماعية عامة ، ولهذا فليس بالتغيير التشريعى وحده يتغير المجتمع ، وإنما يتغير المجتمع أولا ثم يأتى التشريع لتكريس هذا التغير وإعطائه مشروعيته أو شرعيته ويضمن له الاستقرار والاستمرار .

وعندما مصّر الأستاذ السنهورى القانون المدنى وصدر هذا القانون الجديد المصّر عام ١٩٤٨ بعد أن أدخل العديد من التعديلات الأساسية على القانون القديم ، بل استلهم فى القانون الجديد بعض الأسس والاجتهادات من الفقه الاسلامى ، هل تغيرت البنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية لمصر فى تلك الآونة ؟! أم تكرست هذه البنية ؟ هل خرجنا بهذا التشريع المدنى المصّر المتجدد من تبعيتنا آنذاك للاستعمار البريطانى سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وتعليميا ؟ حقا ، لقد كان صنيع الأستاذ السنهورى تعبيرا عن مرحلة جديدة من مراحل الاستقلال السياسى لمصر ، ولكن فى إطار الاحتلال والنفوذ البريطانى !! حقا ، لقد كان خطوة متقدمة فى تاريخ التشريع المصرى ، من حيث تعبيره صياغة وفكرا عن واقعنا الوطنى ، ومن حيث تحرره من التقليد والنسخ من تشريعات أجنبية ، ولكن هذا القانون المدنى الجديد المصّر لم يمس البنية الأساسية للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية السائدة المهيمنة والمعبرة عن السلطة السياسية والاجتماعية السائدة المهيمنة آنذاك ، إن أسلمة التشريع فى الباكستان ، وفى السودان أخيرا لا يعنى أن هذين البلدين قد تحررا من التبعية ، وحققا أصالتهما الذاتية القومية ! بل لعل هذه الأسلمة قد استخدمت لإخفاء حقيقة هذه الأنظمة ، وإضفاء مشروعية مظهرية عليها لافتقارها المشروعية الموضوعية والعملية !

ولقد أشار أحد المشاركين فى ندوة « التراث وتحديات العصر » تعقيبا على ورقة الأستاذ البشرى

بأن لجنة القانون المصرى برئاسة الدكتور عبد المنعم فرج قد انتهت فعلا من صياغة قانون مدنى جديد مقتبسة أحكامه كلها من الفقه الاسلامى . ويقول بأنه لا يوجد فارق كبير بين القانون المدنى القائم وبين الأحكام الأساسية الشرعية المستلهمة من الفقه الاسلامى ، والتى انتهت اليها أخيرا لجنة القانون هذه !! والتفسير بسيط ، ان لجنة القانون عندما أخذت تأسلم قانوننا المدنى ، أو أخذت تطبق الشريعة الاسلامية على قانوننا ، لم تخرج فى تصوراتها الفقهية عن البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية السائدة . ولهذا جاء القانون الجديد الذى يستلهم الشريعة الاسلامية غير بعيد وغير مختلف مع القانون القائم !

القضية إذن ليست قضية تشريعية فى الأساس ، بل هى قضية اختيار لتوجهنا السياسى والاقتصادى والاجتماعى أولا ، ثم يأتى بعد التشريع بما يدعم هذا التوجه ويؤكده . فاذا رحنا نطبق الشريعة الإسلامية ونستلهم الفقه الإسلامى والخبرات الانسانية عامة كان تطبيقنا واستلهامنا متوافقا منسجما مع هذا التوجه السياسى والاقتصادى والاجتماعى ومدعما ومؤكدا له . هذه هى نقطة البداية الصحيحة أما الدعوة المجردة الى تطبيق الشريعة على إطلاقها فهى على أقل تقدير دعوة مثالية غير موضوعية لن تخرجنا من التبعية التى نعانى منها ، بل لعلها تكرسها ، مهما صدرت هذه الدعوة عن حسن نية أو عن مشاعر دينية نبيلة .

لم تبق بعد ذلك إلا مداخلات الأستاذ عادل حسين فى الندوة وفى تقديرى أن الأستاذ عادل حسين هو أكثر ممثلى تيار « السلفيين الجدد » شمولا وتكاملا فى تقديم وجهة نظر هذا التيار .

﴿ ٤ ﴾

حـذار من الطعم .. الاشتراكى

ظاهرة الانتقال من موقع فكرى الى موقع فكرى آخر ، ظاهرة اجتماعية طبيعية ، وخاصة فى فترات الأزمات الاجتماعية الحادة . ولهذا ما أكثر ما تختلط فى هذه الظاهرة العوامل والدوافع الموضوعية بالعوامل والدوافع الذاتية . فهذه الظاهرة هى شكل من الأشكال التى تتجلى فيها حركة الصراع الاجتماعى فى مجال الفكر ، رغم الطابع المستقل نسبيا لحركة الفكر إزاء حركة الواقع الاجتماعى .

(*) جريدة القبس الكويتية فى ١٩٨٤/١٢/٩

ولا تتم ظاهرة الانتقال هذه فى اتجاه واحد دائما . إنها تتجه بشكل عام الى الأمام . على أنها فى كثير من الأحيان . تتجه الى الوراء . ولا يقتصر هذا على مواقف الأفراد فحسب ، بل يشمل كذلك الأوضاع والعلاقات الاجتماعية بشكل عام ، والحكم بالامامية أو بالورائية فى حركة الفكر هو حكم أيديولوجى بالضرورة ، لأنه مشروط بالمواقع والمواقف والمصالح الاجتماعية والملابسات التاريخية المختلفة . ولهذا يدور الخلاف حول دلالة بعض المفاهيم والمصطلحات مثل « التقدم » « والتخلف » أو « التجديد » و « التقليد » أو « الاستقلال » أو « التبعية » . وهو ليس مجرد خلاف نظرى مجرد أو تقنى عملى بل هو فى جوهره خلاف أيديولوجى . وماأكثر المحاولات لإخفاء هذا الجوهر الأيديولوجى للخلاف وتغييبه وراء ستار كثيف من النعرات القومية أو المشاعر الدينية أو المفاهيم والتصورات المجردة أو المصطلحات الإجرائية أو الأساليب الشكلية ذات المظهر العلمى أو المظهر الليبرالى المحايد .

ولعلنا تبينا هذا فى بعض ما عرضنا له من مواقف فكرية فى ندوة « التراث وتحديات العصر » وخاصة موقف التيار الفكرى الذى أطلقنا على أصحابه اسم « السلفيين الجدد » فباسم الخصوصية القومية والحضارية ، وباسم التراث الدينى تغيب عن رؤيتهم الأسس الموضوعية والدلالات الاجتماعية والتاريخية لحقيقة الاستقلال ولحقيقة التبعية . ولقد عرضنا فى المقال السابق لموقف مفكرين من مفكرى هذا التيار هما د . جلال أمين والأستاذ طارق البشرى ، على أن أبرز المعبرين بحق عن هذا التيار هو الاستاذ عادل حسين الذى نكرس له مقالنا هذا .

وعادل حسين مفكر مصرى ذو تكوين علمى . فهو متخرج فى كلية العلوم جامعة القاهرة . وهو ذو تاريخ طويل زاخر بالنضال والمعاناة فى صفوف الحركة الماركسية المصرية . ولهذا فان موقعه الفكرى الجديد فى صفوف السلفيين الجدد ، فى هذه السنوات الأخيرة ، يعد بحق نقلة فكرية حادة بالنسبة الى موقعه الماركسى القديم ! على أن الأمر قد لا يكون نقلة فكرية ، بقدر ما يكون عودة فكرية الى موقع فكرى أسبق وأقدم من الموقع الماركسى فى حياته . فلقد كانت لعادل حسين سابقة خبرة وارتباط ونشاط فى صفوف الحركة السياسية التى كان يرأسها شقيقه الأستاذ أحمد حسين وهى حركة بدأت باسم « مصر الفتاة » ثم تسمت باسم « الحزب الوطنى الاسلامى » ثم « بالحزب الاشتراكى » وكان فكرها ونشاطها يتراوح بين الفكر الوطنى الشوفينى بل الفاشى والفكر الاشتراكى الوطنى الاصلاحى والفكر الدينى عامة . ولست أريد أن أسبق نتائج هذا المقال فأرى فى الموقع الفكرى الجديد لعادل حسين عودة بالفعل الى موقعه الفكرى القديم فى إطار هذه الحركة . ولكنها على أية حال — لو صحّ ذلك — ستكون عودة فى ملابسات اجتماعية وتاريخية مختلفة ، وبأسلحة وأدوات نظرية مختلفة كذلك .

لم يكن لعادل حسين بحث فى ندوة « التراث وتحديات العصر » ، ولكن كانت له أكثر من مداخلة وتعقيب . وفضلا عن هذا فله كتاب كبير من جزءين عن « الاقتصاد المصرى من الاستقلال الى التبعية » ، وله طائفة من الدراسات التى ظهرت فى منشورات « مركز دراسات الوحدة العربية » . ومن حصيلة هذا كله نستطيع أن نتبين معالم رؤيته الفكرية وأركان مشروعه الحضارى ، وهى معالم وأركان

يمكن أن تتحدد فى محاور ثلاثة رئيسية هى (١) الموقف من الغرب (٢) مفهوم التنمية (٣) طبيعة السلطة السياسية المقترحة .

أولا : الموقف من الغرب : لعل الموقف من الغرب أن يكون الجذر الأساسى للمشروع الحضارى الذى يقدمه لنا عادل حسين . إننا نعانى من التبعية للغرب ، ولهذا فإن من الطبيعى بل من الضرورى إذا أردنا الخروج من هذه التبعية أن نحدد موقفنا من هذا الغرب . ولكن الغرب عند عادل حسين — كما رأينا من قبل عند د . عبد الملك وطارق البشرى — هو الغرب عامة سواء كان رأسماليا ، أو اشتراكيا . وعادل حسين لا يستخدم — فى أغلب الأحيان — مصطلح الغرب فى مقابل مصطلح الشرق كما يفعل د . عبد الملك . وإنما يستخدم مصطلح الشمال والجنوب . فالشمال هو الغرب الغنى المتقدم ، والجنوب هو ما يسمى بالعالم الثالث .

والتحرر من التبعية للغرب عند عادل حسين لا يقتصر على التحرر من التبعية السياسية والاقتصادية فحسب ، وإنما يقوم أساسا على التحرر من التبعية المعرفية (الأبستمولوجية) ، أى التحرر من الأسس المفهومية والنظرية التى تقوم عليها علوم الغرب عامة ، وفلسفته التنموية خاصة . لكى نتحرر لابد أن تكون لنا نظرية كاملة مختلفة عن نظريات الغرب . إن الغرب اليوم — كما يقول عادل حسين — يفتقد ، فى فكره الرأسمالى والاشتراكى على السواء ، النظرية العامة للمجتمع الانسانى . بل ان النظريات العامة التى يطرحها الغرب اليوم ، عاجزة عن تقديم إجابات على الأسئلة المعاصرة وفضلا عن هذا — وهو بيت القصيد — فإن النظريات الغربية تختلف أسسها المعتقدية عن الأسس المعتقدية لحياتنا وتراثنا ، ولهذا « فعلينا أن نبنى نماذج نظرية بعقولنا نحن ، ليس لمجرد الحرص على التميز ، ولكن لأن الموروث العقائدى عندنا يختلف ، ومسارنا التاريخى يشكل حاضرا مختلفا » . (مداخلة عادل حسين فى ندوة « التراث وتحديات العصر » تعليقا على ورقة د . جلال امين) على أن هذه الدعوة الى البحث عن أسس معتقدية جديدة للعلوم الغربية لا تقف عند حدود العلوم الاجتماعية أو النفسية أو الاقتصادية أو الجمالية مثلا بل تمتد لتشمل كل العلوم بما فيها العلوم الطبيعية والتقنية ، على حد تعبير مفكر آخر من مفكرى هذا التيارى السلفى الجديد هو د . حسن حنفى فى بحث له بعنوان « موقفنا الحضارى » قدمه فى ديسمبر ١٩٨٣ فى المؤتمر الفلسفى الذى انعقد فى عمان ، يقول : « إن لكل شعب نمطه الحضارى الخاص ، ووعيه المتميز ، بل وعلومه الطبيعية وتقنيته الخاصة » .

وقد لا يكون هناك خلاف حول النمط القومى الخاص أو الوعى المتميز الخاص ، أما العلوم الطبيعية الخاصة ، والتقنية الخاصة ، وإقامة النظريات العلمية على أسس معتقدية خاصة ، فمسألة أخرى ، يفضى التسليم بها إلى فقدان العلم لعلميته ! وقد يكون من الطبيعى بل المطلوب علميا نقد ومراجعة الأسس المنهجية والمعرفية للعلوم الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والفلسفية والانسانية عامة نقداً ومراجعة متصلة فى ضوء الخبرات العلمية والتجريبية والمكتشفات الجديدة ، لما تمتلىء به هذه العلوم من مفاهيم وعناصر أيديولوجية . بل أن نقوم بالأمر نفسه بالنسبة للعلوم الطبيعية كذلك ، بهدف ترسيخ

وتعميق علميتها . أما أن نقيم هذه العلوم ــ كما يذهب عادل حسين ــ على أصول عقائدية تنبع من موروثنا التراثى فهو كما ذكرنا نفى وإلغاء لعلمية العلم ! بل هو نفى وإلغاء للفكر نفسه . ولست أغالى . فلنتأمل هذه الفقرة من كلمات عادل حسين فى تعقيب له فى ندوة « التراث » الذى يحدد بها طريق التجديد النظرى الذى يريده ويدعو اليه ويقول : « ننشىء مدارسنا الجديدة (يقصد نظرياتنا) وفق المعتقدات الأولية نفسها التى قيدت + نظرة القدماء » . ونتساءل : أين الفكر نفسه ، مجرد الفكر ، إذا كنا سننشىء هذا الجديد وفق + المعتقدات الأولية نفسها + التى قيدت نظرة القدماء !! ما أظن أن هناك موقفا أوغل فى السلفية الجامدة المتزمتة ــ ولا أقول الجديدة ــ ولا أبعد عن علمية العلم حتى فى مفهوم تراثنا القديم وفى ممارسات فقهائنا القدامى من هذه العبارة .

إن خروجنا وتحررنا من التبعية للغرب ، يفرض علينا إذن ــ فى رأى عادل حسين ــ القطيعة النظرية والمعرفية الكاملة مع كل نظريات الفكر الغربى ، وإقامة نظريات جديدة تستند الى عقائدنا التراثية والى المكتشفات الفكرية التى توصل اليها أسلافنا . حقا إن عادل حسين لا يرفض الاستفادة من بعض الأساليب والمناهج والنتائج التى انتهت اليها وتعاملت بها النظريات الغربية ، ولكنها استفادة لا تمس الأسس المعتقدية التى نقيم عليها نظرياتنا الخاصة . وهكذا يصبح تراث الماضى هو المعيار الذى نبنى بمقتضاه مشروع الحاضر ! وتراث الماضى عند عادل حسين هو التراث الدينى الإسلامى الإيمانى . ولهذا فهو لا يكتفى بالدعوة الى ضرورة إرساء مدارسنا النظرية الجديدة على أسسنا المعتقدية الدينية ، بل يذهب كذلك الى تفسير مختلف ظواهر التاريخ فى ضوء هذا المنهج الدينى الإيمانى . ففى ندوة « التراث وتحديات العصر » عندما قال المفكر المغربى د . الجابرى بملاءمة الظروف الدولية أمام النهضة العربية الإسلامية وأمام النهضة الأوروبية وأن هذه الظروف الملائمة كانت عاملا أساسيا فى نجاح هاتين النهضتين ثم أضاف بأن البعض قد يرى أنها مجرد صدفة وقد يرى البعض الآخر أنها إرادة الله ، يسارع عادل حسين للتعقيب على هذه النقطة الأخيرة قائلا « وأنا ممن يؤمنون بأن هذه الترتيبات من التجليات التى تبدو بها إرادة الله » .

وما أعتقد أن تراثنا القديم الذى نقرؤه عند الكثير من فقهائنا والكثير من مؤرخينا ، يقبل مثل هذا التفسير الذى يقدمه عادل حسين فى أواخر القرن العشرين للظواهر التاريخية . لعلهم يفسرونها ــ كما يفعل ابن خلدون مثلا ــ بالنواميس والسنن الكونية الثابتة ، لا بالتجليات الإلّهية التى هى عودة الى تفسير الظواهر الانسانية والكونية بالمعجزات وبالتدخل الإلّهى المباشر !!

وهكذا يفضى بنا هذا الرفض التراثى للأسس النظرية التى يقوم عليها العلم الغربى ، لا إلى علوم نظرية أخرى تخرجنا من تبعيتنا لذلك العلم الغربى العاجز ، بل يفضى بنا هذا الرفض الى ما يشبه الدروشة الدينية والاستعلاء القومى الذى يتكرس بهما تخلفنا الفكرى وذهولنا العقلى وتزداد بهما تبعيتنا العاجزة للغرب !

إن التحرر من التبعية الفكرية أو النظرية للغرب ، لا يكون برفض العلم والفكر النظرى ، أو

باقامتها على أسس معتقدية ، وإنّما بالتسلح بمزيد من العلم النظرى والتجريبى ، وبمزيد من العقلانية الموضوعية النقدية فى تعاملنا مع تراثنا التاريخى ومع واقعنا الخاص ، ومع الفكر الغربى نفسه .

ثانيا : من أجل تنمية مستقلة : إذا كان طريق التحرر الفكرى والنظرى من الغرب هو القطيعة مع الأسس المعرفية والنظرية لعلومه وإقامة علومنا على أسس نظرية أخرى مستمدة من معتقداتنا التراثية ، فكيف السبيل الى التحرر من التبعية الاقتصادية ؟

يقول عادل حسين فى مقدمة كتاب « دراسات فى التنمية والتكامل الاقتصادى العربى » (بيروت ١٩٨٢ — مركز دراسات الوحدة العربية) إن الملاحظ أن الدراسات فى هذا الكتاب « تستخدم تعابير الاستقلال الاقتصادى والتنمية المستقلة والاعتماد على النفس ، ولم ترد مصطلحات الاشتراكية والتنمية الاشتراكية تقريبا على لسان أى من الدارسين على اختلاف مدارسهم » ويقول إن المسألة ليست مصادفة ، أو نتيجة لما أصاب مصطلح الاشتراكية من سوء السمعة فى منطقتنا ، أو نتيجة حالة النكسة والتبعية المباشرة التى عادت اليها أغلب الأقطار العربية . وأنه يختلف مع هذه التفسيرات جميعا ، مؤكدا « أن الإلحاح على مصطلح الاستقلال لا يعكس جو الهزيمة الحالية ، ولكن يعكس اكتشاف مفهوم أعمق لمضمون التنمية الاقتصادية المستهدفة » .

ويقول عادل حسين فى نهاية الجزء الثانى من كتابه « الاقتصاد المصرى من الاستقلال الى التبعية » إن « القارىء قد يلاحظ أننا نستخدم « الاستقلال » و « التبعية » بدلا من « الرأسمالية » و « الاشتراكية » فى عنوان الكتاب وطوال المتابعة والتحليل . وبالتأكيد لم يكن هذا العزوف عن استخدام المصطلحات الشائعة على سبيل السهو والخطأ ، فهى محاولة لصياغة مضمون الإشكالية وتحديد التوجه القومى المستهدف على نحو أكفأ »

ويقول عادل حسين فى الفصل الخامس من الجزء الأول من كتابه المشار اليه سابقا (صفحة ٣١٨ طبعة دار المستقبل العربى القاهرة) يقول فى التجربة الصينية « إن الحديث عن « الرأسمالية » و « البروليتاريا » (فى التجربة الصينية) كان مجرد استعارة لمصطلحين غربيين ، وحفاظا على صلة شكلية بماركس . فمفهوم الرأسمالية والبروليتاريا لم يكن يرتبط عندهم بعلاقات الانتاج ، وبالتحديد بالموقف من ملكية أدوات الانتاج ، وكما لاحظت رونيسون ، بحق فإن الطبقة عندهم « تتحدد بحالة ذهنية ، وهذه الحالة الذهنية تتكشف فى السلوك » .

ماذا نستخلصه من هذه الفقرات الثلاث ؟ هل نحن بصدد نهج تنموى جديد مختلف عن النهج الرأسمالى وعن النهج الاشتراكى ؟ هل هى دعوة الى طريق ثالث ؟! وهل هناك طريق ثالث ؟! ونعود الى تأمل بعض الفقرات من مقدمة الكتاب « دراسات فى التنمية والتكامل الاقتصادى » يقول عادل حسين « إن الحديث عن مرحلة وطنية تتبعها المرحلة الاشتراكية يعنى أو يعطى الانطباع ، أن المعركة الوطنية ضد السيطرة الاستعمارية تحقق نتيجتها جوهريا بتأميم رؤوس الأموال الأجنبية بحيث تبدأ مرحلة

التحول الاشتراكى التى تهدف الى حل التناقض بين رأس المال المحلى والعمل حلا جذريا ، كما يقال ، عبر إنهاء الملكية الفردية لوسائل الانتاج وبالتالى إنهاء كافة أشكال « الاستغلال » ثم يقول إن هذا الشكل من التنمية التى تتسم بغلبة القطاع العام أو غلبة الملكية الوطنية لمفاتيح الاقتصاد ، تعتبر فى مثل بلادنا مدخلا ضروريا لقطع علاقات التبعية مع الدول الغربية حال توفر سلطة سياسية مستقلة مقاتلة . ولكنها مجرد مدخل ، مدخل مهم وتعديل جوهرى فى هيكل السلطة الاقتصادية ، ولكن نظل فى إطار التبعية ، وفى مسيرة طويلة لاستكمال الاستقلال » ، ولماذا ؟ لأن الهيكل الاقتصادى الموروث سيحتم على أى قطر من أقطارنا العربية اتخذ هذا الطريق للتنمية « أن يعتمد اعتمادا أساسيا على علاقاته الخارجية فى إشباع الحاجات الأساسية لمواطنيه ولتنميته وهذا هو الأساس الموضوعى لاستمرار التبعية مع الدول الغربية الرأسمالية سيحتم على هذا القطر العربى أو ذاك أن يعتمد » على الكتلة الأخرى (الكتلة الشرقية أو الاشتراكية) فى حل مشاكل هيكله الاقتصادى المشوه العاجز » وهذا هو ما يسميه عادل حسين بالعودة إلى تبعية من نوع آخر ! وهنا يلاحظ عادل حسين أنه « ليس مصادفة — فى ضوء ما سبق — أن الأدبيات التنموية الصادرة عن الكتلة الاشتراكية السوفيتية هى التى تتحدث عن المرحلة الوطنية التى تتلوها مرحلة اشتراكية بالمفهوم الذى أوضحناه » ويعقب عادل حسين على هذا قائلا « وقد ابتلع بعضنا هذا الطعم » !

علينا إذن أن نحذر هذا الطعم الاشتراكى ، وأن نسعى الى تحقيق تنمية مستقلة من كلتا التبعيتين :

التبعية للدول الرأسمالية والتبعية للدول الاشتراكية . فكيف ؟ والاجابة جاهزة : بالاعتماد على الذات ، وتوجيه الجهد التنموى بقرارات من الداخل بهدف إشباع الحاجات الأساسية للمواطنين وفق مفاهيمنا وقيمنا الحضارية . عظيم ! ولكن هذا ما يعجز عن تحقيقه أى قطر عربى على حدة . ولهذا — كما يقول عادل حسين — فلا سبيل الى تحقيقه الا بالوحدة القومية العربية ، إن الوحدة القومية هى الشرط الأساسى الحاسم لتحقيق التنمية المستقلة من كل تبعية .

وليس هناك أى خلاف حول ضرورة الاعتماد على النفس ومراعاة الخصائص الذاتية والقومية والملابسات الخاصة فى تحقيق التنمية سواء على المستوى القطرى أو على المستوى القومى العام . وليس هناك خلاف حول رفض أى تبعية لأى دولة ، رأسمالية كانت أو اشتراكية ، ولكن يبقى سؤال يحتاج الى إجابة هو : ما هى الطبيعة الاجتماعية لهذه التنمية المستقلة ؟ هل هى تنمية رأسمالية أم تنمية اشتراكية ؟ فاذا كانت قطيعة مع النسق الرأسمالى وبالتالى مع التقسيم الرأسمالى الدولى للعمل ، فلماذا لا تكون تنمية اشتراكية مستقلة تراعى خصائصنا القومية ؟ ولماذا يعتبر عادل حسين أن الاعتماد على البلاد الاشتراكية فى هذه التنمية الاشتراكية هو بالضرورة تبعية أخرى على مستوى ومضمون التبعية للغرب الرأسمالى نفسه ؟ .

وقد يرد عادل حسين بقوله بأنه يرفض استخدام هذين المصطلحين الغربيين ! ونتساءل أليست

مصطلحات التنمية والقطاع العام والقطاع الخاص ، والبنك وعشرات غيرها مما يستخدمها الاقتصاديون جميعا ومن بينهم عادل حسين هى مصطلحات مستخدمة فى الغرب ، بل مستمدة منه كذلك ؟!

على أننا فى كتابات عادل حسين نجد ضمنيا الاجابة حول سؤالنا عن الطبيعة الاجتماعية لنمط التنمية التى يدعو اليها ، إنها تنمية مستقلة كما يقول متمحورة حول ذاتها ، معتمدة على إشباع الحاجات الأساسية . وقد تستعير الكثير من وسائل وأساليب التنمية الاشتراكية « ولكنها لا تصدر فى هذا عن تصور يهدف الى القضاء على الملكية الفردية » ولهذا فإنها تتسع للقطاعين العام والخاص ، « ليس كمرحلة تكتيكية ، ولكن كمفهوم أصيل . فالسيطرة الكاملة للقطاع العام ليست — كما يقول — مثلا أعلى ، أو ليست هدفا مطلوبا فى حد ذاته فى كل الظروف (مقال المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية . ندوة قبرص : ٢٦ نوفمبر — ١ ديسمبر ١٩٨٣) وفضلا عن هذا فإن التنمية المستقلة عنده لا تتعلق بالمساواة فى الأجور أو فى ملكية الأصول وإنما تتطلب نمطا استهلاكيا ملائما يتقبله المجتمع بفئاته الوطنية المختلفة (كتاب الاقتصاد المصرى . صفحة (٣١٦) أى اشباع الحاجات الأساسية لغالبية المواطنين كما يشكلها نمطهم الحضارى على حد قوله . (مقدمة كتاب دراسات فى التنمية ...) . ولعلنا نتساءل هنا : الى أى حد يمكن وضع نمط استهلاكى واحد فى ظل بنية اقتصادية مزدوجة ، أى تقوم على قطاع عام وقطاع خاص ؟ ولكن السؤال الأكبر ما زال معلقا ، ما هى الدلالة الاجتماعية لهذه التنمية المستقلة ذات التوجه القومى ؟ مرة أخرى : هل هى تنمية رأسمالية أم هى تنمية اشتراكية ، أم هى نمط جديد ثالث من التنمية ؟ إن صفة « الاستقلالية » وحدها لا تدل على شىء ، فالتنمية اليابانية بدأت لظروفها الخاصة تنمية رأسمالية مستقلة ، وإن تكن اليابان اليوم عضوا فى النادى الرأسمالى الدولى . والصين تحقق تنمية مستقلة وإن تكن ذات مضمون اشتراكى .

ولهذا فصفة الاستقلالية ، لا تحدد بذاتها المضمون الاجتماعى للتنمية . فما هو المضمون الاجتماعى للتنمية المستقلة التى يقول بها عادل حسين ؟ لنقرأ هذه الفقرات من الخلاصة الأخيرة لكتابه عن الاقتصاد المصرى « فبروز هذه الفئة (يقصد فئة رجال الأعمال) لا يعنى أننا بصدد نسق رأسمالى . فرجال الأعمال فى النسق الرأسمالى المستقل لهم مضمون ولهم وظيفة يختلفان تماما عن مضمون قرنائهم فى نسق تابع ... » « وخصوم النسق الناصرى لم يكونوا أصحاب أنساق رأسمالية . فهذا شرف لا يجوز لهم أن ينالوه إنهم أصحاب نسق تابع . والإرتداد بمصر عن النسق الناصرى لم يكن أيضا عودة الى الرأسمالية ولكنه عودة الى التبعية » (الجزء الثانى صفحة ٦٢٨) والتشديد لنا .

وما أخطر ما تمتلىء به هاتان الفقرتان من دلالات !!

وأول هذه الدلالات هو إبعاد صفة الرأسمالية عن فئة رجال الأعمال ما دام هذا النسق الرأسمالى مستقلا !!

وثانى هذه الدلالات هو إبعاد صفة الرأسمالية عن تلك الشرائح والفئات الاجتماعية التى تتعامل تعاملا يتسم بالتبعية مع الرأسمالية العالمية . كأنما بتبعيتها هذه هى مجرد تبعية خدمة ، أو تبعية اخلاقية

أو نفسية وليس تبعية اقتصادية بنيوية لنسق اقتصادى معين ! وثالث هذه الدلالات هو إبعاد الصفة الاجتماعية الطبقية عن نمط الانتاج السائد اليوم فى مصر ، وتصويره بأنه مجرد نسق تابع ، دون أن تكون لهذه النسقية التابعة مضمون اقتصادى اجتماعى محدد !! ورابع هذه الدلالات هو الإيحاء بإمكانية قيام نسق رأسمالى مستقل فى تجربتنا التنموية وهو إيحاء ينبعث من قوله بأن بروز رجال الأعمال فى نسق من الأنساق لا يعنى وصفه بالرأسمالية فضلا عن قوله باختلاف مضمون ووظيفة رجال الأعمال فى النسق الرأسمالى المستقل عن مضمونهم ووظيفتهم فى النسق التابع ، هذا الى جانب إلغائه للمضمون الاجتماعى الطبقى للتبعية عامة ! وخامس هذه الدلالات هو مفهوم التبعية فى فكر ومنهج عادل حسين ، إنه علاقة بالخارج وليس بنية داخلية سياسية واقتصادية وأيديولوجية هى أساسا قاعدة هذه العلاقة بالخارج فضلا عن أنها تتكرس بهذه العلاقة .

وهكذا باسم هذا المفهوم المجرد للاستقلال والتبعية ، تتغيب الدلالة الطبقية لرجال الأعمال ، وللنسق الاقتصادى السائد فى مصر اليوم ، بل وللنسق الاقتصادى السائد فى البلاد العربية عامة فضلا عن تغييب المفهوم البنيوى الهيكلى الطبقى للتبعية ، ويبرز على استحياء النمط الرأسمالى المستقل كإمكانية للخروج من التبعية !!

ولكن ... كيف تتحقق استقلالية هذا النمط الرأسمالى ؟ الجواب بالوحدة القومية العربية !! ولهذا أكاد أقول إنها دعوة الى وحدة عربية ذات نسق رأسمالى مستقل مهما استفادت — كما يقول عادل حسين — من الأساليب والوسائل الاشتراكية . ولست هنا بمعرض قبول الدعوة أو رفضها ، وإنما أتساءل :

هل هناك إمكانية موضوعية لوحدة عربية شاملة ذات نسق رأسمالى ؟

وهل هناك إمكانية لتنمية مستقلة اليوم فى إطار نسق رأسمالى مهما كان عمقه وامتداده القومى ؟

وأى القوى الاجتماعية العربية المؤهلة والقادرة والمرشحة موضوعيا وتاريخيا لتحقيق مثل هذه الوحدة ومثل هذه التنمية ؟

وإذا لم يكن الأمر كذلك ، فما هو المضمون الاجتماعى للنسق الحضارى المستقل وما السبيل لتحقيقه على المستوى القومى

إنها أسئلة لا تجد إجاباتها فى هذا المشروع القومى الحضارى المستقل وإن كنت أخشى صادقا أن يكون الطعم الاشتراكى الذى حذرنا منه عادل حسين قد استحال الى طعم رأسمالى يتخفى وراء كلمات كبيرة مثل الاستقلال والتراث الحضارى والوحدة القومية ! ومع هذا فلنواصل رحلتنا داخل المشروع القومى الحضارى الذى يقدمه لنا عادل حسين ...

ثالثا : البديل السياسى التراثى :

لقد أقمنا علومنا — كما أراد عادل حسين — على أسس نظرية مستمدة من معتقداتنا التراثية ، وشيدنا بنية اقتصادية مستقلة ، تستمد كذلك نمطها الاستهلاكى المعَمَّم من نمطنا الحضارى . فلم يبق لنا الا أن نحدد طبيعة السلطة المقترحة ومنهجنا فى الممارسة السياسية .

والدولة أو السلطة عامة فى تصور عادل حسين ليست ذات دلالة اجتماعية محددة ، فهى ليست تعبيرا عن طبقة أو تحالف طبقات اجتماعية ، وهى ليست كذلك أداة قمعية ، بل هى مجرد مؤسسة لتحقيق التوازن الاجتماعى ! على أن القول بالتوازن الاجتماعى يتضمن بالضرورة مضمونا اجتماعيا ، إذ أنه يكون دائما توازنا لمصلحة طبقة أو تحالفا طبقيا فى النهاية . وهذا مايسكت عنه عادل حسين تماما . هذا فضلا عن أن الدولة عنده هى دولة نُخب فكرية وسياسية ذكية ، وهى جماعة من المؤهلين بالفطرة — كما يقول ويحرص على تأكيد قوله هذا — وبالتدريب على التصدى لقيادة المجتمع والدولة وخاصة فى المستوى المركزى الأعلى . (مقال « المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية . ندوة أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى . قبرص ٢٦ نوفمبر — ١ ديسمبر ١٩٨٣) . والدولة ينبغى أن تكون استمرارا « للنسق السياسى للحكم فى بلادنا عبر آلاف السنين » وهذا النسق فى طبعته الاسلامية « أعطى صلاحيات كبيرة » للإمام أو « للحاكم » ولكن فى المقابل وفر عددا من المؤسسات الموازنة تحاصر هذه الصلاحيات وتسمح بالتالى بصيغة ديمقراطية معينة فى ادارة النسق » . (المرجع السابق) ورغم هذه المؤسسات الموازنة ، فان عادل حسين يرى أن دروس التاريخ تؤكد تحقيقا لمشروعة الحضارى على ضرورة « ظهور شخصية ذات مواهب قيادية غير عادية ، مثل فكرة المهدى المنتظر وما يماثلها عند القدماء» وهو يؤكد أن القيادة فى لحظات الاقلاع خاصة ، لن تكون جماعية . بل ستكون فى يد الزعيم من الناحية العملية صلاحيات كبيرة » (المرجع السابق) وهكذا تنتهى وتزول محاصرة الصلاحيات الواسعة وصيغة الديمقراطيّة المعينة على الأقل فى اللحظة الأولى للاقلاع أو لبداية تطبيق هذا النسق الحضارى المقترح !

وعلى هذا فهو يرى أن جوهر الدولة الناصرية « قد استمد جانبا من مشروعيته عبر منطق الاستمرارية التاريخية » فتراث الادارة المركزية فى تاريخ مصر يفرض هذا النظام السياسى الداخلى . وعادل حسين يكرر فى هذا مايقول به « ويتفوجل » فى كتابه المشهور « الاستبداد الشرقى » عن المجتمعات النهرية والذى سبق أن استند اليه د. عبد الملك فى مفهومه عن الخصوصية المصرية .

وتأسيسا على هذا ، فإن عادل حسين يرفض النموذج الغربى للتعددية الحزبية ويقول بالحزب الواحد . إن التعدد الحزبى فى رأيه « غير ملائم لنا الا فى أحوال نادرة ووفق شروط واضحة ، ولكنه لا يحدد لنا هذه الأحوال أو هذه الشروط . وهو يرفض كذلك قاعدة الاقتراع العام ويرى أنه ليس من الجوهرى أن تكون السلطة الموكل اليها أمر التشريع (أى مجلس الأمة) سلطة منتخبة ! وتأكيداً لمركزية الدولة ودعما لسلطتها ، وحرصا على سلامة هذا النسق الحضارى ، يرفض مبدأ الأحزاب والتظاهر قائلا « ... إن الاعتراف القانونى بهذا الإتكال يمكن أن يساء استخدامه بحيث يعرض النسق فى مجمله إلى

هزات يصعب احتمالها » ! (المرجع السابق) .

وكما غيب عادل حسين المضمون الاجتماعى للدولة ، وكان تعريفه وتحديده لها كأنما هى مؤسسة فوق الطبقات ، كذلك يغيب المضمون الاجتماعى للديمقراطية . فالديمقراطية فى رأيه « هى أسلوب ملائم تدير به النخبة السياسية الذكية (والدولة بالتالى) مجمل النشاط الاجتماعى للأمة وخاصة فى صورته المكثفة أى النشاط السياسى . وجوهر هذا الأسلوب الملائم يعتمد على تكوين النخبة ذاته ومدى قابليتها للتجدد » . وبهذا التعريف تكون الديمقراطية مجرد إدارة سياسية رشيدة ، أيا كانت طبيعة العلاقات الاجتماعية والانتاجية التى تعبر عنها . فلا فرق بين مفهوم الديمقراطية فى مجتمع « أثينا » العبودى القديم ، وبين مفهومها فى المجتمعات الاقطاعية أو الليبرالية أو الاشتراكية اللهم الا فى مدى الحذق والذكاء والملاءمة ! إنها مجرد أسلوب للإدارة دون أية دلالة سياسية أو اجتماعية ! والحقيقة أنه لا توجد ديمقراطية فى ذاتها وإنما تتحدد كل ديمقراطية بدلالتها ووظيفتها الطبقية . أما وصف الديمقراطية بأنها مجرد أسلوب ، أو تقييمها بالملاءمة ، فهى محاولة لإخفاء المضمون الاجتماعى والدلالة الطبقية للديمقراطية وللنظام السياسى عامة الذى يقترحه عادل حسين لمشروعه الحضارى ، وإخفاء هذا المضمون وهذه الدلالة هو امتداد لاخفائهما فى مفهوم الاستقلال التنموى وفى مفهوم التبعية ، كما سبق أن رأينا ، وهو امتداد كذلك لنفس المنهج فى تقديم الموروث التراثى تقديما مسطحا خطيا كاستمرار تاريخى خال من كل دلالة اجتماعية مما يكاد يجعل من هذا الاستمرار التاريخى المزعوم تكرارا غير تاريخى ! .

° ° °

هذه هى المحاور الثلاثة الرئيسية التى يقوم عليها المشروع الحضارى الذى يقترحه عادل حسين للخروج ببلادنا العربية من التبعية للغرب . وتكاد هذه المحاور الثلاثة — بشكل أو بآخر — أن تكون هى نفسها المحاور التى تدور حولها كتابات أغلب أصحاب هذا التيار السلفى الجديد . والحق ، أن أغلب عناصر هذه المحاور الثلاثة نستطيع أن نتبينها كذلك فى بعض الكتابات السابقة لحسن البنا ولسيد قطب ولغيرهما من أقطاب حركة الاخوان المسلمين . بل نستطيع أن نتبينها فى بعض كتابات مفكرى التيارات القومية فى تاريخنا العربى المعاصر خلال السنوات الثلاثين الماضية . بل نستطيع أن نتبين بعض مفاهيم هذه المحاور فى بعض الكتابات الغربية التى تسعى للتوفيق بين الفكر الاشتراكى والفكر الرأسمالى والتى تدعو الى ما يسمى بالرأسمالية الشعبية ، أو الرأسمالية المرشدة ، أو المشروع المستقل ، أو الطريق الثالث الى غير ذلك .

وفى تقديرى أن مشروع هؤلاء السلفيين الجدد لا يخرج عن أن يكون مجرد دعوة يوتوبية قومية دينية هى رد فعل — فى أفضل حالاتها — لهذه المرحلة المتردية من واقعنا العربى الراهن ، وهى بحث — فى أفضل الحالات أيضا — عن مخرج جديد بعد فشل المشروعات الليبرالية والقومية السابقة . على أنه يتضمن — على الأقل — موقفا أيديولوجيا واعيا بنفسه ، يتصدى للبحث عن بديل بل لتقديم بديل

عن الفكر الاشتراكى العلمى ، إن لم يكن يتضمن عداءً لهذا الفكر ! ولعل د . حسن حنفى قد صاغ هذا صياغة حاسمة فى نهاية دراسته التى قدمها فى المؤتمر الفلسفى الذى انعقد فى عمان والذى سبقت الإشارة اليه . فهو يطالب بربط الفلسفة بموقف حضارى يساهم فى صنع النهضة ويحذرنا بأننا إن لم نفعل هذا فسوف تظل « الماركسية كتحليل للتاريخ ولحركات الشعوب نقطة جذب لوعى الأمة ، وبالتالى الوقوع فى مزيد من التغريب » ! .

ومن حق هؤلاء السلفيين الجدد ، أن يجتهدوا فى اقامة مشروعهم الحضارى المستقل للخروج من التبعية ، ومن حقهم أن يستندوا الى المعتقدات التراثية كما يشاءون لتأسيس علوم اجتماعية وطبيعية جديدة ، ومن حقهم محاولة إقامة سلطة دولة جديدة هى استمرار تراثى تتسم بالمركزية والمهدوية المثالية ، ومن حقهم كل الحق البحث عن البديل عن الاشتراكية العلمية والماركسية . ولكن من واجبنا على الأقل أن نتساءل :

هل يحقق مشروعهم هذا واجتهاداتهم تلك خروجا من التبعية ، وتخلصا من التخلف وقضاء على التمزق القومى ؟ أم أنهم بهذا المشروع وبهذه الاجتهادات ينشرون — فى هذه المرحلة المأساوية من واقعنا العربى — أوهاما يغذون بها جماهيرنا الشعبية المطحونة المتعطشة والمتطلعة الى خلاص حقيقى أو أنهم يقدمون أيديولوجية جاهزة لامعة دينيا وقوميا لأى طغمة عسكرية فاشية تثب على جهاز الدولة — هنا أو هناك — لحمايته من الانهيار !؟ ... وإضفاء مشروعية عليه قد أخذ يفقدها ؟! .

* * *

لقد انتهت ندوة « التراث وتحديات العصر » ولكن لم تنته بعد المعركة الفكرية المحتدمة على أرض التراث . وهى كما ذكرت فى البداية وكما رأينا ليست معركة تتعلق بالماضى ، بل هى معركة الحاضر والمستقبل . وهى ليست معركة حول التراث ، وإنما هى معركة — فى جوهرها — حول طريق التنمية ، طريق الخروج من التخلف والتبعية ..

ولقد كان للندوة الفضل فى إتاحة الفرصة للحوار المباشر الحى بين اجابات فكرية مختلفة حول هذه القضية . ولكن إجابة من هذه الاجابات لم تكن متواجدة فى الندوة هى إجابة من نسميهم بالسلفيين المتزمتين .



﴿ ٥ ﴾
ليست ظاهرة دينية خالصة (*)

التيار السلفى المتزمت ، هو نهاية المطاف فى حديثنا الذى طال عن « التراث وتحديات العصر » .

على أن الحديث عن هذا التيار حديث متشعب . فبرغم أن هذا التيار الفكرى يتخذ من التراث الدينى عامة ، ومن ظاهر النص الدينى خاصة ، معيارا مطلقا للحكم والتقييم والسلوك ، فما أشد التنوع والاختلاف فى الرؤية والنهج والموقف العملى داخل هذا التيار نفسه ، وهو اختلاف ينبع من اختلاف الملابسات التاريخية والاجتماعية التى يتجلى فيها هذا التيار أو يوظف .

(*) جريدة القبس الكويتية ١٩٨٤/١٢/٢٣

وما أريد فى هذا المقال أن أفصل القول فى ذلك ، وانما حسبى أن أعرض لهذا التيار فى أشد مظاهره وتجلياته وتوظيفاته تزمتا !! وليس هذا إنكارا لما تتسم به بعض تجلياته الأخرى من مرونة أو استنارة أو عقلانية بشكل أو بآخر وإنما قصدت أن أبين الى أىّ مدى يمكن أن يصل هذا التيار الفكرى لو سار فى منطقه ومنطلقه الفكرى حتى النهاية !

ولسوف أقتصر على تحليل سريع لنص واحد من نصوص هذا التيار هو « التوسّمات » . و « التوسمات » هو نص مخطوط يقع فى ٨٥ صفحة من القطع الكبير . ومؤلف « التوسمات » هو المهندس الزراعى شكرى مصطفى أمير الجماعة الاسلامية التى يطلق عليها اسم « جماعة التكفير والهجرة » والذى أعدم مع أربعة آخرين من قادة هذه الجماعة بعد قيامهم بقتل وزير الأوقاف الأسبق فى مصر الشيخ الذهبى عام ١٩٧٧ .

ولست أدرى إذا كان هذا النص قد نشر أم لم ينشر ، ولست أدرى كذلك — على سبيل اليقين — ما إذا كان صحيحا أم لا ، ما يقال من رفض الجماعة كتابة هذا النص على الآلة الكاتبة ، أو طبعه ، وذلك امتدادا لرفضهم التعامل مع المجتمع الجاهلى الراهن ، ومع مختلف وسائله الجاهلية غير الاسلامية . على أن الذى لا شك فيه أن هذا النص يمثل ويعبر عن جوهر فكر هذه الجماعة وهو فى تقديرى مثال نموذجى للفكر السلفى فى أشد مظاهره تزمتا وجمودا . ولكنه — فى تقديرى كذلك — يحمل كل العناصر الأساسية للفكر السلفى عامة !

والجماعة الإسلامية المسماة بـ « التكفير والهجرة » قد خرجت شأن بقية الجماعات الإسلامية الاخرى فى مصر من معطف أو من عباءة حركة « الاخوان المسلمين » عامة ، ومن التيار القطبى (نسبة الى سيد قطب) فى هذه الحركة خاصة . وإن كانت تعد تجذيرا سلفيا لهما على السواء .

حقا ، لقد كان الشيخ حسن البنا مؤسس حركة الاخوان المسلمين يرى أن « دورة التاريخ قد بلغت من جديد المرحلة التى سيقوم فيها المسلمون بقيادة العالم » وأن القرآن « يقيم المسلمين أوصياء على البشرية العاجزة » (رسالة النور) ، الا أن الشيخ البنا كان ينهج فى سبيل تحقيق مشروعه الإسلامى العالمى ، نهجا يقوم على التحالف والتدرج ، فكان يتحالف مع السلطة الملكية الحاكمة ، ومع أحزاب الأقلية فى مصر آنذاك ، بل كان يعرض برنامجا للاصلاح فى إطار الفلسفة السلطوية السائدة . وما كان يختلف إختلافا جذريا مع الدستور القائم آنذاك، بل كان يعتبره دستورا صالحا لو تغيرت وتعدلت بعض نصوصه التى يشوبها إبهام وغموض (راجع المؤتمر الخامس) ، وما كان يكفر من نطق بالشهادتين ، بل كان يقول بالأخذ بالمصالح المرسلة وكان يدعو الى التدرج فى نشر الدعوة الاسلامية . « إذ ينبغى أن تبدأ بالسعى الى تعميم الدعوة بين الناس بـ « الحجة والبرهان » ، فإن أبوا إلا العسف والجور والتمرد فبالسيف والسنان » . (راجع إلى أى شىء ندعو الناس) . على أن التوفيق والمهادنة مع السلطة ، والتدرج والعمل فى إطار المشروعية كانت طريقة « الاخوان » فى المرحلة الأولى من نشأتهم . ولا شك أنها

كانت نوعا من التكتيك العملى لاخفاء تشكيلاتهم العسكرية تمهيدا لمراحل أخرى تقربهم من هدفهم وهو السلطة أى إقامة الخلافة الإسلامية ، ولهذا فعندما تعاظمت قوتهم ، انفجر الصراع الدموى بينهم وبين حلفائهم فى السلطة . وكانت محنتهم الأولى التى سقط فيها الشيخ حسن البنا صريعا وحلت الجماعة رسميا .

ويواصل « حسن الهضيبى » نصف الطريق ، لو صح التعبير ، إذ أنه يرفض الجانب السرى والعسكرى فى بناء الهيكل التنظيمى للجماعة ، ويحرص على نهج المهادنة والتحالف مع السلطة القائمة . ولقد شكل هذا انقساما حادا داخل الحركة فى مرحلتها الثانية بين قيادتها المدنية وجهازها العسكرى .

ومع المرحلة الناصرية ، تبوأ « الاخوان المسلمون » فى البداية مكانا مرموقا ، فكان لهم أعضاء فى مجلس قيادة الثورة ، وكان لهم رأى مسموع . ولكن سرعان ما اختلفوا وتناقضوا مع المجموعة الناصرية حول أمور ذات طابع سياسى واقتصادى وأيديولوجى . إختلفوا حول قانون الاصلاح الزراعى (سبتمبر ١٩٥٢) ، وطالبوا برقابتهم على كل القوانين والتشريعات قبل أن يتخذ مجلس الثورة قرارا بشأنها ، وعارضوا انشاء هيئة التحرير ، وعارضوا اتفاقية الجلاء التى وقعت بين السلطة الناصرية وبريطانيا (سبتمبر ١٩٥٤) وطالبوا بإصدار دستور إسلامى .

وهكذا تحول « الاخوان المسلمون » من المهادنة والتوفيق والتدرج فى ظل السلطة الملكية الرجعية إلى المعارضة والصدام فى ظل السلطة الوطنية التقدمية الناصرية !! وينتهى الأمر كما نعرف بالصدام الدموى ، ويشنق عدد من قادتهم ، ويسجن ويعذب ما يقرب من ألف من أعضائهم .

ويقوم نظام عبد الناصر بتقديم مشروع استقلالى اجتماعى قومى ، جوهره هو محاولة التخلص من التخلف ، والخروج من التبعية للرأسمالية العالمية ، وتحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية مستقلة على المستوى القومى العربى عامة ، والتصدى للسيطرة الاستعمارية والامبريالية والصهيونية وللرجعية العربية عامة .

وفى مواجهة هذا المشروع الناصرى تضاءل وخفت الى حد كبير المشروع الاخوانى التقليدى ، وتضاءل وخفت نفوذهم الجماهيرى فى الخمسينات والستينات وخاصة أن أغلب — إن لم يكن كل — قادتهم كانوا فى السجون .

ولكن الاخوان فى السجون كانوا ينسجون فى ضوء عزلتهم وآلامهم وذكرى شهدائهم مشروعا بديلا للمشروع الناصرى . والحق أنهم لم يصوغوا برنامجا بديلا فى مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية والقومية ، وإنما صاغوا ما يمكن أن نسميه « مشروعا نقيضا » لكل مشروع أو بتعبير آخر هو « ضد مشروع » وليس « مشروعا ضد » . وكان سيد قطب هو مهندس هذا « الضد مشروع » ، رغم أنه كان حديث العهد بالانضمام الى « الاخوان » . فلقد انضم اليهم رسميا فى عام ١٩٥١ ، وإن كان قبل ذلك مجرد صديق لهم ، بل كان قبل انضمامه لـ « الاخوان » صاحب فكر دينى أقرب إلى العقلانية والاستنارة والليبرالية .

والضد مشروع « القطبى » ، متأثر بنظرية الاسلام السياسية عند أبى الأعلى المودودى ، ويتلخص فى أن العالم — كل العالم — اليوم يعيش جاهلية جديدة . ومصدر هذه الجاهلية ، أن الحاكمية ، أى السلطة ، للبشر ، ولا سبيل الى القضاء على هذه الجاهلية الا بأقامة الحاكمية الإلّهية . (سيد قطب : معالم فى الطريق) . إن المعركة ليست فى صميمها ، كما يرى سيد قطب — معركة سياسية أو اقتصادية أو عنصرية ، وإنما فى صميمها معركة عقيدة ، إما كفر وإما إيمان إما جاهلية وإما إسلامية ، ولهذا فليس هناك حاجة الى برنامج أو تشريعات لمواجهة الاحتياجات العملية . فما أسهل أن يتحقق ذلك بعد إقامة حكم الله ، لقد بدأ الاسلام ، بالآيات المكية فى القرآن ، وهى آيات تدعو الى الايمان فحسب « أن لا إله الا الله .... هى القاعدة النظرية الوحيدة » لا اجتهادات ولا مصالح مرسلة ولا تشريعات اجتماعية . وأن وجود الأمة الاسلامية قد انقطع منذ قرن ، والواجب اليوم هو إعادة هذه الأمة ، وتحقيق البعث الاسلامى ، ولكن لابد أولًا من خلع الولاء لهذا المجتمع الجاهلى الذى نعيش فيه ، لابد أن تتحقق قطيعة كاملة معه ، ثم البدء بإنشاء مجتمع مستقل ، منفصل عن هذا المجتمع الجاهلى . ومن هذا المجتمع المستقل المنفصل الجديد تكون بداية الجماعة الاسلامية التى تحرر العالم من حاكمية البشر وتقيم حاكمية الله .

وهكذا فى مواجهة مشروع عبد الناصر السياسى الاجتماعى نجد هذا المشروع الضد مشروع ، هذا المشروع الايمانى البحت الذى لا يقدم الا سلطة بديلة هى سلطة الله ، كأنما لم يكن فى المقدور مواجهة سلطة عبد الناصر الا بسلطة الله المباشرة !!

ومع هذا نتساءل : كيف يمكن إقامة الحاكمية الإلّهية ؟ هل تقوم من تلقاء نفسها أم بواسطة بشر ؟ وهؤلاء البشر ، ألا يختلفون فى حقيقة حاكمية الله أى يختلفون فى تفسير الآيات والأحاديث ، كما يختلفون فى منهج تطبيقها وتوجيهها ؟! ألم يحدث هذا طوال التاريخ الاسلامى وما زال يحدث ؟! ألم تختلف السلطة من حاكم إسلامى الى حاكم اسلامى آخر ، وكل حاكم منهم يزعم أنه إنما يحكم بإرادة الله وبشريعته .

ويتصدى « حسن الهضيبى » لـ « معالم فى الطريق » ولفلسفة سيد قطب عامة ، بكتابه « دعاة لا قضاة » مستنكرا تكفير المسلمين جميعا بغير استثناء ، مفسرا أن الحاكمية لله لا تنفى « أن الله ترك للإنسان الكثير من أمور الدنيا لينظمها حسبما تهدينا اليه عقولنا » .

إلا أن الزعامة الفكرية الحقيقية « للاخوان » كانت قد أخذت تنتقل بالفعل الى سيد قطب ، ولهذا فمن هذا « الضد مشروع » القطبى سوف تخرج اجتهادات كل الجماعات الاسلامية الجديدة فى السبعينات . لقد شنق سيد قطب عام ١٩٦٦ ولكن كتابه « معالم فى الطريق » واصل طريقه فى مرحلة جديدة من تاريخ مصر .

وإذا كان المشروع الناصرى قد استطاع بالفعل خلال الخمسنات وفى النصف الأول من

الستينات أن يسود سياسيا واجتماعيا وأيديولوجيا كذلك الى حد كبير ، وأن يُخفت من تأثير الايديولوجية الاخوانية ، فإن بعض الثغرات فى هذا المشروع الناصرى كانت مصدر ضعف للمشروع نفسه ، ومنفذا لاعادة انتاج الأيديولوجية الاخوانية وتنمية نفوذهم الفكرى بل والتنظيمى كذلك ، وبرغم أن النظام الناصرى قد خلق الى حد كبير مناخا عقلانيا عاما فى المجتمع المصرى ، إلا أنه لم ينجح فى القضاء على الأمية ، أو فى إحداث ثورة ثقافية تقتلع جذور التخلف الفكرى والسلفية الجامدة والتواكلية والغيبية ، والى جانب هذا ، فإن عمليات التعذيب وإهدار كرامة الانسان فى السجون وسيادة الاجراءات البيروقراطية والعلوية كانت شرخا فى المصداقية التقدمية للمشروع الناصرى ، ثم تأتى أخيرا هزيمة ١٩٦٧ ، التى وإن كانت مجرد هزيمة عسكرية أمام العدوان الاسرائيلى ، فإنها كشفت عن خلل قيمى وتنظيمى وهيكلى فى النظام كله ، وبرغم أن حرب الاستنزاف عام ١٩٦٨ قد استعادت الثقة فى النظام الناصرى ، إلا أن مرحلة ما بعد ١٩٦٧ شهدت انتعاشا لشرائح من البرجوازية المتوسطة وللقطاع الخاص ، وللفئات الطفيلية حاول النظام استرضاءها درءا لخطرها فى هذه المرحلة الدقيقة من حياته . وفى سبتمبر ١٩٧٠ يموت عبد الناصر ، وتنتقل الهيمنة فى السلطة الى شرائح بورجوازية قديمة وجديدة وخاصة الطفيلية منها التى تحمل معها مشروعا بديلا للمشروع الناصرى بل مناقضا له ، وهكذا حدث فى السبعينات تحول جذرى فى التوجه السياسى والاقتصادى والأيديولوجى ، وكان جوهر هذا التحول هو ما يسمى بالانفتاح الاقتصادى أو بتعبير آخر التبعية السياسية والاقتصادية الكاملة للرأسمالية العالمية عامة والأميركية خاصة ، وما تبع ذلك بالضرورة من تصالح مع العدو الاسرائيلى .

وكان من الطبيعى من أجل استتبات هذا النسق السياسى والاقتصادى الجديد ، البدء فى تهديم النسق الناصرى أيديولوجيا ، تمهيدا لتهديمه بعد ذلك سياسيا واقتصاديا .

وكان الاخوان المسلمون — وفى البداية — من الأدوات التى استخدمت لتحقيق ذلك ، ولهذا تفتح السجون فى بداية السبعينات وتخرج أفواج الاخوان منها ليكونوا سندا للسلطة الساداتية الانفتاحية ، وليتصدوا لخصوم هذه السلطة من ناصريين وماركسيين ، تخرج هذه الأفواج من السجون حاملة آثار جرحها وذكرى شهدائها ، ولكنها تحمل كذلك أيديولوجيتها (القطبية) الجديدة التى ازدادت تجذرا طوال فترة السجن والتعذيب ، ولكنهم يخرجون كذلك ليواجهوا هذا المجتمع الانفتاحى الجديد ، الذى يقوم على أنقاض نظام عدوهم اللدود عبد الناصر ، إلا أنه مجتمع يقدم نسقا سياسيا واقتصاديا لا يتلاءم كذلك مع أيديولوجيتهم !!

فى البداية — كعادتهم — يتهادن الاخوان عامة مع النظام الساداتى القائم ، إلتقاطا لأنفاسهم ، وتمهيدا لخلق المناخ الملائم لتشكيل هياكلهم التنظيمية الجديدة ، وتتعدد هذه الهياكل التنظيمية وتختلف اجتهاداتها ، على أن تعاونهم وتحالفها مع السلطة الساداتية يأخذ فى البداية شكلا عمليا كإشاعة العداء للتجربة الناصرية ، والتصدى العنيف للناصريين والماركسيين ، ولكنه يصل كذلك الى مستوى تسلم المعونات المالية والأسلحة ! ففى حديث صحفى قديم لمجلة المصور يقول الشيخ عمر التلمسانى مسؤول الاخوان المسلمين بأن الدولة الساداتية أعطت لأحد أمراء هذه الجماعات الدينية مقرا لجماعته فى حى

السيدة زينب ، بل أعطت له ١٥٠ فدانا فى مديرية التحرير ليزرعها هو وجماعته ! .

غير أن هذا التعاون مع السلطة سرعان ما يتحول الى صدام ، والغريب أن أول صدام ، يحدث بعد بضعة أشهر من حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، بمحاولة « منظمة التحرير الاسلامية » السيطرة على الأكاديمية العسكرية فى أبريل ١٩٧٤ ، وفى ١٩٧٧ يتم الصدام الثانى مع جماعة « التكفير والهجرة » ، وفى سبتمبر ١٩٨٠ يعتقل السادات آلافا من الاخوان المسلمين والجماعات الاسلامية فضلا عن مختلف طلائع وعناصر القوى الوطنية والديمقراطية واليسارية وفى ٦ أكتوبر ١٩٨١ يقتل السادات خالد الاسلامبولى أحد أعضاء جماعة من هذه الجماعات الاسلامية . ويقوم صدام مسلح بين عدد من هذه الجماعات الاسلامية وبوليس الدولة فى أكثر من مدينة مصرية .

وهكذا حاول نظام السادات أن يستخدم الاخوان وأن يستخدم هذه الجماعات الاسلامية ، فتحولوا الى قوة معارضة ، بل منها صدرت الطلقة التى قتلته !

ومن التبسيط أن نفسر هذا التحول فحسب بما ساد هذه الجماعات من أيديولوجية « قطبية » متعصبة تدين المجتمع كله ، وتدعو الى خلع الانتماء اليه ، والى بناء مجتمع جديد . فلا شك أن الواقع السياسى والاجتماعى الجديد الذى خرجت اليه من سجنها هذه الجموع حاملة هذه الأيديولوجية ، فضلا عن نجاحها فى تجنيد آلاف من أعضاء جدد أغلبهم — إن لم يكن جميعهم — من الشباب ذوى الأصول الريفية الفقيرة الذين نزحوا الى المدن الكبيرة للعلم أو بحثا عن العمل ، كان كذلك وراء هذا التجذر الفكرى التعصبى وهذا الالتجاء الى العنف . ففى دراسة ميدانية ثبت أن متوسط عمر أعضاء جماعتى « منظمة التحرير الاسلامية » و « التكفير والهجرة » بين ١٧ — ٢٦ سنة معظمهم جاءوا من قرى ريفية صغيرة الى القاهرة أو الاسكندرية أو أسيوط ، لاستكمال دراستهم الثانوية أو الدخول فى الجامعة أو البحث عن عمل ، وهم من أسر من فئات وسطى وصغرى من موظفين حكوميين أو تجار صغار أو مزارعين صغار .

لست أنفى بهذا التأثر الفكرى الكبير لسيد قطب ، ولا الأثر النفسى العميق لتجربة العذاب الأسود فى السجون ، ولكن انتشار هذه الجماعات وقدرتها على تجنيد هذه الآلاف من الشباب ، فضلا عن النوعية الاجتماعية الخاصة لهؤلاء الشباب ، هو تعبير عن رفض للأوضاع السياسية والاجتماعية التى سادت مصر خلال السبعينات وإن اتخذ هذا الرفض شكلا دينيا حادا متعصبا ، ولاشك أن اندلاع الثورة الايرانية ونجاحها فى البداية كان له صدى كبير وفعال فى تنمية هذه الجماعات الإسلامية ، ولا أقول فى نشأتها فلنشأتها جذور موضوعية داخل المجتمع المصرى نفسه .

بهذه المقدمات التى طالت نستطيع أن نبدأ فى قراءة سريعة للمخطوطة « التوسمات » إن جوهر المخطوطة هو تحديد منهج إقامة دولة الإسلام ، بل إنها تكاد أن تكون « مقالا فى المنهج » منهج التفكير السلفى .

يقوم هذا المنهج على رؤية تاريخية تماثلية ـــ بشكل يكاد يكون مطلقا بين بداية ظهور الاسلام وما يحدث فى عصرنا الراهن ، وهى رؤية مستخلصة من قراءة النص القرآنى أو نص الحديث النبوى قراءة ظاهرية حرفية .

ففى سورة يونس (الآية ٤) نقرأ (إنه يبدأ الخلق ثم يعيده) كما نقرأ فى سورة الأنبياء (الآية ١٠٤) (كما بدأنا أول خلق نعيده ، وعدا علينا إنا كنا فاعلين) وتفسر كتب التفسير هاتين الآيتين بالبعث بعد الموت ، ولكن شكرى مصطفى صاحب « التوسمات » يفسرها على نحو آخر ، بل يتخذ منها أساسا لرؤية تاريخية شاملة ، إن المقصود هو أن الله سبحانه كما أنه يبدى ويعيد فى تدمير الكافرين كلما ظلموا ، وكذلك يبدى ويعيد فى توريث المؤمنين الأرض كلما آمنوا وعملوا الصالحات ، أو بتعبير آخر : أن الله يبدى الخلق ويعيده بصورة واحدة ، بدليل كلمة « كما » فكلمة « كما » كما يقول شكرى مصطفى « تفيد المثليّة فى كل شيء » وتأسيسا على هذا فإن ماحدث مع الدعوة الاسلامية فى أول الزمان ، سيحدث مثله فى آخر الزمان ، ونحن فى آخر الزمان كما تقول « التوسمات » . ولهذا كذلك « لابد من سلوك طريق النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه شبرا بشبر وذراعا بذراع ، لأن الله سبحانه وتعالى يبدأ الخلق ثم يعيده بصورة متكررة ، لا تتغير ولا تتبدل ولا تتحول ، وهى « كما » كما بدأ الاسلام ، يعاد الاسلام « لا إجماع ولا قياس ولا مصالح مشتركة ، ولا رأى صحابى ، ولا .. ولا .. قال الله وقال الرسول وحسب » وكما سادت الجاهلية قبل الدعوة المحمدية ، واحتدم الصراع بين الفرس والروم ، هذا الصراع الذى أضعف كليهما ومهد بهذا لنشوء هذه الدعوة، كما حدث ذلك فى الماضى يحدث فى الحاضر ، فاليوم تسود الجاهلية ، واليوم يحتدم الصراع بين القوتين العظميين السوفيت والأميركان . ولقد وضع الله ـــ كما يقول شكرى مصطفى ـــ فى أيديهما القنبلة الذرية لتدميرهما معا ، إن الحرب العالمية الثالثة على وشك أن تقع ، وعلينا أن ننتظرها . وهنا تنتقد « التوسمات » الجماعات الاسلامية الأخرى التى تدعو الى إحداث انقلابات فى البلدان الاسلامية كخطوة تمهيدية لمواجهة دولة الكفار فى العالم وهزيمتها ، إن « التوسمات » ترى أنه لا سبيل للمسلمين لمواجهة الدول الكبرى بكل ما تتسلح به هذه الدول من أدوات تدمير حديثة ، وفضلا عن هذا فإن للإسلام أصوله ووسائله العسكرية الخاصة التى تختلف عن أصول ووسائل الكفار ، ولهذا ، فإن جماعة المسلمين « جماعة آخر الزمان » عليها أن تنتظر حتى يدمر الكفار بعضهم بعضا ، وهنا تتحرك لاستكمال تدمير الكفار ووراثة الأرض ، وإقامة دولة الله الثانية ، ولابد أن يقاتل المسلمون الكافرين اليوم كما كان المسلمون فى أول الزمان يقاتلونهم أى بالسيف والنبال والخيل ، فالحديث النبوى يقول « الجنة تحت ظلال السيوف » ولم يقل « تحت ظلال البنادق والصواريخ أو حتى الأسلحة عامة ، لقد نص على السيوف وإذن فالسيوف هى الوسيلة الاسلامية لإقامة دولة الإسلام !

إلا أن هذا القتال ، أى هذا الجهاد ، لاينبغى أن يتحقق إلا بعد الهجرة ، فلقد هاجر النبى وجماعته قبل أن يبدأ جهاد المشركين . بل لا يوجد رسول إلا وهاجر والله يقول فى كتابه العزيز (والذين أمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله) (التوبة أية ٢٠) الهجرة إذن تسبق الجهاد ، ولهذا فعلينا ـــ كما

يقول شكرى مصطفى — نحن جماعة آخر الزمان أن نهاجر تأسيا بالرسول حتى نقيم للإسلام دولته ، فما قامت دولة الإسلام فى عهد الرسول إلا بعد هجرته ، كما فعل الرسول نفعل نحن . « إن الهجرة سنة من سنن إعادة الإسلام الى الأرض ، ومن سنن نصر المؤمنين وهلاك الكافرين » . ولكن متى الهجرة ؟ تكون حينما يظلم الانسان ، فالآية الكريمة تقول : (والذين هاجروا فى الله من بعد ماظلموا) على أن الجهاد يبدأ بعد الهجرة من أجل تدمير الكافرين ووراثة الأرض فى آخر الزمان ، من أين المنطلق ؟ من « أم قرى » هذا العصر يقول الله فى كتابه العزيز (وما كان ربك ليهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا) معنى هذا أن لكل رسول أما للقرى . فى عهد موسى كانت أم القرى هى مصر فى عهد شعيب مَدْيَن ، فى عهد محمد صلى الله عليه وسلم مكة ، فما هى أم القرى فى عهدنا الحالى ، عهد قيام الدولة الإسلامية من جديد ؟ أين هى أم القرى الآن فى منطقة الشرق الأوسط ، إنها — كما يقول شكرى مصطفى — مصر . من مصر إذن تنطلق « جماعة آخر الزمان » لتعيد دولة الإسلام . « سيعود الإسلام الى الأرض مرة أخرى كما بدأ ، وبالطريقة نفسها التى بدأها ويمر المسلمون بالمراحل نفسها التى مر بها أسلافهم » وسينتصر المسلمون بفضل الله وعونه « وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم » (النصر — كما يقول شكرى مصطفى فى توسماته ليس من عندنا نحن ، علينا أن نعبد الله سبحانه ونخلص فى ذلك ، ثم ينفذ قدر الله سبحانه ، وتعمل السموات والأرض لنصر هذه الطائفة المؤمنة بكل الجنود الذين هم فى قبضة الله سبحانه وتعالى من رياح وبحار وملائكة .. الخ . (وما يعلم جنود ربك إلا هو) .

وماأكثر التفاصيل الأخرى التى لايضيف جديدا الى هذه الصورة العامة لمضمون « التوسمات » إنها رؤية تماثلية طوبوية للتاريخ ، تقرأ التاريخ قراءة حرفية عبر نصوص القرآن والحديث ، « فالتوسمات » تشير — على سبيل مثال أخير — الى حديث نبوى يقول « تقوم الساعة والروم أكثر الناس » فيتساءل شكرى مصطفى : « ولكن أين الصينيون إذن ؟ وهنا يستخلص من الحديث أن الله سيكون قد دمرهم وأهلكهم وسيتم ذلك على يد اليهود ! وهكذا فحركة التاريخ حركة تكرارية تماثلية من ناحية ، واستقراء التاريخ يتم خلال التفسير الحرفى للنصوص الدينية من ناحية أخرى .

وإذا كنا نرى فى الدعوة الى « التكفير » تطبيقا لمفهوم الجاهلية الجديدة عند سيد قطب فإن الدعوة إلى الهجرة هى امتداد كذلك بغير شك لمفهوم انفصال وانخلاع الجماعة الاسلامية الجديدة عن المجتمع كما سبق أن أشرنا ، ولقد قام بالفعل بعض أفراد هذه الجماعة بالهجرة الى كهوف جبلية فى منطقة المنيا فى صعيد مصر ، وكانوا يتدربون على ركوب الخيل والقتال بالسيوف ، تمهيدا لحرب الكافرين بعد أن تقضى على معظمهم القنبلة الذرية التى فى أيديهم ، وفضلا عن هذا كانوا يعيشون فى المدن فى جماعات مشتركة فى شبه عزلة اجتماعية ، على أنهم برغم دعوتهم الى تأجيل الجهاد إلى ما بعد الهجرة ، وبعد قيام الحرب العالمية الثالثة وتدمير الكافرين بعضهم لبعض ، فإنهم قاموا باختطاف وقتل الشيخ

الذهبى وزير الأوقاف الأسبق ، وكانوا يمارسون أشد أشكال العنف ضد الطلبة المخالفين لهم وخاصة من الناصريين واليساريين .

والحق ، أننا لا نستطيع أن نتبين فى الخطاب الأيديولوجى لهذه الجماعة — أو لغيرها من الجماعات الإسلامية — أى تجديد للفكر الإسلامى ، أو أى اجتهاد خلاق فى أمر من أموره ، بل يكاد يتسم خطابهم بشكل عام بالجمود والتسطح والشكلية ، بل والسذاجة أحيانا ، إنه رفض انفعالى للواقع على أنه بغير شك يعبر عن رفض للتعاسة والدونية والفقر والنسق الغربى البذخى المستفز ، وسياسات التبعية والردة والتسليم . ولكنه رفض سلبى طوبوى يعبر عن نفسه بالعزلة والاعتزال ، بتشكيل المجاميع المتآلفة الضيقة المتعالية أو بالهجرة عن المجتمع أو داخل المجتمع نفسه أو بالعنف الفردى ، فضلا عن سيادة روح القلة النخبوية المتعصبة التى تنكر روح الجماعة والشورى والاجتهاد بالرأى . هذه هى الصورة التى يصل اليها الفكر السلفى فى أشد نماذجه تعصبا وتزمتا .

إنها ليست ظاهرة دينية خالصة وإنما تبرز كذلك كردّ فعل للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتردية فى مصر والعالم العربى عامة فى مرحلة السبعينات التى لا تزال ممتدة حتى اليوم فى أوضاعنا الراهنة . ولكنها كذلك ظاهرة تُغذَّى فى كثير من الحالات من خارجها ، لتكريس هذه الأوضاع الراهنة !! .

ولهذا فليس بالقمع الادارى يمكن مواجهة انتشار مثل هذا الفكر السلفى المتعصب المتزمت ، وانما بفتح أبواب الحوار الديمقراطى وبسيادة روح العلم والعقلانية واحترام كرامة الانسان وكفالة حقه فى المشاركة فى صياغة القرار السياسى والاقتصادى والاجتماعى فى بلاده . على أن الحل الجذرى هو النجاح فى تحقيق مشروع وطنى ديمقراطى تقدمى يخرج بلادنا العربية من تخلفها وتبعيتها وتمزقها القومى ....

البحث عن شخصية مصر (*)

فى أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات ، كنت أعمل أمينا لمكتبة قسم الجغرافيا — التابع لكلية الآداب — جامعة القاهرة « فؤاد آنذاك » . ورغم سعادتى بالعمل فى هذه المكتبة ، إلا أنى كنت أعيش إلى حد كبير تناقضا بين دراسات قسم الجغرافيا التى تكاد تقتصر على وصف التضاريس الخارجية للظواهر الأرضية من طبيعية ونباتية وبشرية ، وبين استغراق آنذاك فى اهتمامات وهموم وأحلام فلسفية . إذ أنى كنت متخرجا فى قسم الفلسفة لا فى قسم الجغرافيا ولهذا ، ما أكثر ما كانت تتحول مكتبة قسم الجغرافيا الى ساحة للحوار حول قضية المنهج فى العلم ، فضلا عن ساحة لأنشطة أدبية وفنية وفكرية عامة . وما كان أكثر فرسان هذه الساحة ، لا من أساتذة قسم الجغرافيا وطلبته فحسب ، بل من طلبة مختلف أقسام كلية الآداب ، وكليات أخرى . على أن الطالب جمال حمدان كان فارس الفرسان فى هذه الساحة .

(*) نشر هذا المقال فى مجلة الهلال — يناير ١٩٨٦ تحت عنوان « الدكتور حمدان — العاشق العظيم لمصر وللحقيقة » .

إستشعرت نبوغه منذ حوارنا الأول . لم يقف الأمر عند سعة اطلاعه ، وذكائه وعمق حجته ، بل كان شعلة من قلق خلاق ، يستوعب ويتمثل وينتقد ، ويرتعش بالتساؤلات الغنية ، وبارادة الغوص الى الأعماق البعيدة والتحليق فى الآفاق الفسيحة كشفا لأسرار الأشياء والحياة . ما كان يرضيه أن يكون العلم مجرد وصف خارجى ، أو تفسير ظاهرى ، أو وقوف عند حدود الجزئيات الثابتة الساكنة . كانت النظرة الشاملة التاريخية الحية الديناميكية همه الأكبر حتى بالنسبة للظواهر الطبيعية .. ولقد ظلت فى أذنى طويلا أصداء أحاديثه الحارة ، حول البحث عن رؤية منهجية جديدة للجغرافيا . وعندما غادرت قسم الجغرافيا ، ثم غادرت مصر بعد ذلك بسنوات ، والتقيت فى فرنسا بعالم كبير من علماء الجغرافيا هو « ايف لاكوست » أحسست فى أحاديثه ، فى منهجه فى كتاباته ، ببقايا هذه الأصداء القديمة لأحاديث جمال حمدان . وايف لاكوست هو صاحب أهم كتاب بالفرنسية عن ابن خلدون ، وصاحب العديد من الكتب الجغرافية التى تعالج مختلف القضايا فى العالم ، وهو رئيس تحرير مجلة « هيرودوت » وهى مجلة متخصصة فى الجغرافيا والجغرافيا السياسية ، لعل اختياره اسم المؤرخ هيرودوت اسما للمجلة يعبر عن رؤيته التاريخية الخاصة للجغرافيا . لست أقيم مقارنة أو تماثلا بين فكر ايف لاكوست ورؤية جمال حمدان المبكرة وإنما أردت أن أعبر عن مواصلتى الاهتمام بجمال حمدان رغم انقطاع أخباره عنى ، فضلا عن التأكيد بأن همه فى البحث عن رؤية جغرافية جديدة ، كان هما مشروعا ورائدا فى الفكر الجغرافى الحديث .

وأخيرا بدأت أقرأ هذه الرؤية التى كان يحدثنى عنها جمال حمدان فمنذ سنوات بعيدة وهى تتجسد فى كتاباته التى أخذت تخرج علينا تباعا فى موضوعات متفرقة ، تمهد الطريق لخروج ملحمته الجغرافية الكبرى « شخصية مصر ، دراسة فى عبقرية المكان » .

ولا أعرف بالدقة ماذا كتب عن هذه الملحمة الجغرافية فى مصر ، أو خارج مصر ، ولكنى أشعر بضرورة تجديد الحديث باستمرار عن هذا العمل الكبير ، وبذل الجهود المتصلة من أجل التعريف والتوعية والاستفادة بمضامينه . والى جانب هذا كله ، فإننى أريد — على المستوى الشخصى — أن أواصل ما انقطع من حديث وحوار بين جمال حمدان وبينى منذ سنوات بعيدة ، وأتطلع بأمل كبير أن يخرج جمال حمدان من عزلته شبه الصوفية الى الجماهير الغفيرة من قرائه ومحبيه ومقدرى فضله على فكرنا المعاصر .

° ° °

حقا ، لقد استطاع جمال حمدان أن يحقق رؤية علمانية حمدانية خاصة للجغرافيا فى كتابه هذا بوجه خاص . إن الجغرافيا هى علم الخاص ، علم التفرد ، علم الواقع الملموس المحسوس الجزئى . ولكن فى هذا الخاص الجزئى يكمن العام الكلى ، وفى داخل المظهر السكونى لهذا الخاص الجزئى تكمن الحركة . وبدون الربط التكاملى بين الجزئى والكلى ، بين الساكن والمتحرك ، لا يكون هناك علم حقيقى . وهكذا يرتبط المكان بالزمان ، وترتبط الطبيعة بالانسان . لا جغرافيا بلا تاريخ . إن البيئة الجغرافية

خرساء تنطق بلسان الانسان » . والجغرافيا علم حى تاريخى ، « ليست آلية واصفة بل هى عضوية هادفة » ، « تحلق بقدر ما تحدق » . بهذا المدخل الحمدانى المنهجى العام ، تبدأ رحلتنا داخل الكتاب .

وكتاب « شخصية مصر » ليس فى الحقيقة كتابا علميا تقريريا ، بل هو كتاب رغم علميته وبفضل علميته ، يوظفه جمال حمدان توظيفا أيديولوجيا لخدمة هدف . ليس مجرد هدف معرفى ، بل هو هدف سياسى اجتماعى قومى فكرى . إنه ليس كتاب معرفة فحسب بل هو كتاب معركة كذلك . فجمال حمدان لا يكتب لنا كتابا عن شخصية مصر ، وإنما يقدم بهذا الكتاب سدا جديدا لمصر ، فى مواجهة محاولات شتى لهدم روحها والقضاء على شخصيتها القومية . يقول جمال حمدان فى المقدمة « فى هذا الوقت الذى تتردى فيه مصر الى منزلق تاريخى مهلك قوميا ، ويتقلص حجمها ووزنها النسبى جيوبوليتيكيا بين العرب وينحسر ظلها ... نقول فى هذا الوقت تجد مصر نفسها بحاجة أكثر من أى وقت مضى الى اعادة النظر والتفكير فى كيانها ووجودها ومصيرها بأسره ... من هى ... ما هى ... ماذا تفعل بنفسها ... ثم ماذا بحق السماء يفعل بها . إلام ... والى أين » ثم يقول « بالعلم وحده فقط لا الإعلام الأعمى ولا الدعاية الدعية ولا التوجيه القسرى المغرض يكون الرد » :

وهذا الكتاب ذو الألفين وخمسمائة وخمس وثمانين صفحة هو الرد على محاولات طمس الشخصية المصرية . إنه دفاع عن مصر ، واقعا جغرافيا وإنسانيا ومكانيا وتاريخيا وقوميا واجتماعيا . إنه فى الحقيقة ملحمة فى حب مصر . فجمال حمدان عاشق عظيم لمصر وعاشق عظيم للحقيقة . ولأن عشقه عظيم فهو عشق يقظ مسئول واع مدرك أمين . يغار وينتقد ويرفض يقترح ويكشف العيوب والمحاذير ويقدم الحلول . فليس حبه بالحب الأعمى الشوفينى الضيق . ولهذا يقول « إن ابن مصر البار الغيور على أمه الكبرى .. هو وحده الذى لمصالحها ينقدها بقوة وبقسوة » . هكذا يقول وهكذا يفعل فى كتابه ، ولهذا ، فهذا الكتاب العلمى جدا ، هو كتاب سياسى جدا ، وهو كتاب ملتزم جدا ، يعبر عن نموذج رائع للمثقف العضوى الشجاع الملتزم بهموم أمته ، وهو دفاع واع مناضل عن طريق مصر المستقلة ، مصر المتقدمة ، مصر الديمقراطية ، مصر العربية ، على أن هذا كله ، لا يتحقق على نحو خطابى عاطفى ، وإنما فى إطار « نظام فكرى ونسق منهجى ومعيار بنيوى يتغيّا الأصالة والخلق والجدة والابتكار أساسا » . ومن هذه العناصر جميعا تتشكل بنية الكتاب ومنهجه . ولهذا يمكن تقسيم الكتاب الى ثلاثة أقسام كبيرة : القسم الأول هو التقويم ، كتقويم البلدان بمعنى وصفها ، والقسم الثانى هو التقييم أى تحديد القمة ، والقسم الثالث هو التقويم بمعنى التغيير والتصحيح والتعديل .

بالتقويم أو بالتحديد الوصفى يبدأ الكتاب جزأه الأول : شخصية مصر الطبيعية . ولكن هذا التحديد الوصفى نراه مستمرا ممتدا فى بقية أجزاء الكتاب . فى الجزء الثانى الخاص بشخصية مصر البشرية ، وفى الجزء الثالث الخاص بشخصية مصر الاقتصادية ، وفى الجزء الرابع الخاص بشخصية مصر الاجتماعية أو خريطة المجتمع المصرى . على أن هذه المرحلة الوصفية ليست مجرد وصف خارجى بل هو وصف عمقى لو صح التعبير . ليس وصفا لتضاريس خارجية بل هو وصف للحركة التاريخية للجغرافيا

أو لجغرافية الحركة التاريخية . إنه لا يقف عند جزئيات وإن وقف عندها . فوقوفه عندها إنما يكون لتحديد علاقاتها الأفقية والعمودية ، أى التداخل بين المكان الممتد والزمان المتحرك (الزمكان) . فالمكان عنده دائما متزمن بزمن ، أى بالتاريخ بالبعد الرابع . والعلاقات الجغرافية علاقات وظيفية أبدا ، إنها فعل وتفاعل وحركة ، وليست مجرد تواجد . ولهذا فهو فى الجزء الطبيعى يتحدث عن تاريخية طبيعة مصر الجغرافية المتجانسة كأنما يتحدث عن جسد حبيبته فى حركته ونموه وفى صراعه وتأبيه ضد أعدائه ، من أجل الاحتفاظ بكيان متسق وحر . وفى الأجزاء البشرية والاقتصادية والاجتماعية يتحدث عن التجانس الحى بين الطبيعى والانسانى : التجانس المورفولوجى ، والتجانس السكانى والعمرانى والاقتصادى والحضارى والجنسى . فرغم الاختلافات هناك التجانس دائما . حقا ، هناك ثنائيات متضادة دائما ، ولكنها فى النهاية — عنده — متجانسة متسقة . فبين الموضع جغرافيا وبشريا والموقع المحيط بمصر جغرافيا وبشريا هناك ثنائية ، سرعان ما تصل الى التجانس .. وما أكثر الثنائيات الأخرى : بين الصحراء والوادى ، بين الرمل والطين ، بين البر والبحر ، بين الماء والسلطة ، بين السلطة والشعب ، بين الشمال والجنوب ، بين الشرق والغرب ، بين القرية والمدينة ، بين التعرية والإرساب ، بين الماء والسياسة ، بين العزلة والاحتكاك بين الثبات والتغير ، بين الضرورة والإمكان ، بين الاستمرار والانقطاع ، بين الانغلاق والانفتاح ، بين الاستقرار والعبور ، بين العزلة والاتصال ، بين الوحدة الاقليمية والوحدة القومية ، بين هذه الثنائيات المتضادة جميعا التى تمتلىء بها تضاريس مصر الجيولوجية والبشرية ، ويتكشفها جمال حمدان بتحقق التجانس والتكامل كقانون عام لمصر « المكان — الزمان » ، لمصر « الجغرافيا — التاريخ » . ومع مفهوم التجانس والتكامل هذا — عند جمال حمدان — يرتبط مفهوم آخر هو مفهوم « التدرج » . إن « التجانس » عنده هو قانونها الأول و « التدرج » هو قانونها المكمل ، ومن هذين القانونين ينبع « التوسط » كتعبير جغرافى و « الاعتدال » كتعبير بشرى هذا التجانس والتدرج والتوسط والاعتدال هو ما يشكل ظاهرة فريدة هى ما تعبر عنه عبقرية مصر ، مصر « المكان — الزمان » ، « الجغرافيا — التاريخ » . إن مصر هى مركز الدائرة ، هى ملتقى الأبحر ، هى ملتقى القارات والمتناقضات ، وهى حجر الزاوية ، وهى خط الاستواء البشرى من حيث خطوط العرض .

وقد يكون من الطريف أن نذكر أن هذا الذى يعتبره جمال حمدان « عبقرية المكان » ، سبق أن اعتبره سلامة موسى من قبله « مأساة جغرافية » !.. يقول سلامة موسى « إن مصر نفسها مصادفة سيئة لكل مصرى ، من حيث أنها مأساة جغرافية . إذ تقع فى ملتقى القارات الثلاث الكبرى ، كما أنها تقع فى طريق الملاحة بين آسيا وأفريقيا ثم فوق ذلك تخلو من الجبال التى تيسر لها الدفاع عنها . ولهذا وقعت فى أسر الغزو المتكرر » .

والحق أنه لا فرق — فى التحليل الأخير — بين رأى سلامة موسى ورأى جمال حمدان رغم هذا الاختلاف المظهرى . فعبقرية المكان هى سبب مأساتها عندهما معا . وسنجد جمال حمدان فى القسم

التقييمى من دراسته يسعى لتفسير هذه المأساة بعوامل مختلفة أغلبها عوامل خارجية وإن كان لا يغفل العوامل الداخلية وإن غلب عليها فى تفسيره لها الطابع السيكولوجى أو الأيديولوجى أحيانا (مثل الاهتمام بالموضع وعدم الاهتمام بالموقع ، أو أن عقليتنا عقلية برية وليست بحرية ، الى غير ذلك) وإذا انتقلنا من الرحلة التقويمية الوصفية الى الرحلة التقييمية أى الحكم والتقدير والتقييم ، فإننا نجد أن الرؤية الوصفية السابقة للواقع الجغرافى التاريخى لمصر ، أى التجانس والتدرج والاعتدال والتوسط ، تكادان تكونان منهجا للحكم والتقييم ، فاذا كان الاعتدال والتوسط والتجانس والتكامل هو عبقرية مصر وخصيصتها الجوهرية ، فإن ما يسيىء اليها ويحط من قدرها هو اختلال هذا الاعتدال وهذا التوسط .

ولاشك أن القول بالاعتدال والتوسط والتجانس هو حكم قيمى مستخلص من استقراء وصفى ، ولكنه فى الوقت نفسه هو معيار يتخذ للحكم والتقييم . فما اتفق معه كان صحيحا وما خرج عليه كان سيئا . وما أكثر الأمثلة ، التى سأكتفى ببعضها :

أشرنا من قبل إلى غلبة الموضع على الموقع أحيانا .. إنه اختلال هذه الموازنة « ولو اهتمت مصر بالموقع لتغير تاريخها كله » . إن سيادة عقلية البر على عقلية البحر هى التى أضعفت من البعد التجارى لمصر .

إن السلطة المركزية المرتبطة بنظام الرى ، تتعاون فى هذا مع المشاركة الجماعية التضامنية الشعبية ، ولكن .. كان هناك دائما طغيان السلطة . والطغيان ليس حكما جغرافيا كما يقال بل هو حكم بشرى منحرف .

(المأساة ليست فى ضبط النيل وإنما ضبط الحكم) . والأزمة هى خضوع الشعب للطغيان . هناك دائما مقاومة ولكنها ليست متصلة ولم تتحقق ثورة شعبية جذرية .

فى الاقتصاد هناك ثنائية الانغلاق والانفتاح . والانفتاح هو انزلاق ، واختلال للتوازن والتجانس . « إنه فتح الباب للرأسمالية الفردية والاستعمار وسيطرة طبقة طفيلية استهلاكية مليونيرة عاتية » « الرأسمال الأجنبى خرج من باب التأميم ودخل من باب الانفتاح » « الانفتاح أعلى مراحل الرأسمالية » .

هناك إفراط السكان فى مواجهة انخفاض المعيشة .

وهناك زيادة البيروقراطية وانخفاض الكفاءة .

وهناك الجنوح أحيانا الى الفرعونية على حساب العروبة .. الخ .. الخ ..

خلاصة هذا كله ، أن التجانس والتكامل والتوازن والتدرج والاعتدال هى الصفات الأساسية لمصر ، مكانيا وتاريخيا وسكانيا واقتصاديا واجتماعيا وأيديولوجيا وحضاريا .

إن الخروج عن هذه المعايير — فى رأى جمال حمدان — هو خروج عن حقيقة مصر .

بقى بعد ذلك القسم الثالث فى بنية الكتاب وهو آفاق المستقبل ، وأسس التقويم والتغيير ، أى الاجابة على السؤال : الى أين ... وكيف ؟ .

● نقطة البداية عنده هى الديمقراطية .. فقضية القهر السياسى هى أُسّ وجذر مشكلة الشخصية المصرية ومصدر كل سلبيتها وعيوبها وأمراضها الحادة المزمنة ، بالديمقراطية تسير مصر فى طريق الشفاء من هذه الأمراض والسلبيات . هذه هى دعوته .

على أن الأمر فى تقديره يتطلب حدثا عظيما يرج مصر رجا ، ويخرجها من مأزقها التاريخى الوجودى ، ومن دوامة الصغار والهوان والأزمات المتراكبة » .. بل لابد من العنف ، العنف الثورى ، على أن يكون « عنفا حميدا » معتدلا . فالعنف الثورى عنده « قليل منه يصلح الأمة ، كما أن كثيره يضرها ، بل من غياب هذا العنف ، العنف الثورى » جاءت السلبية الواضحة المخزية فى سجل مصر عبر التاريخ » .

ويعرج جمال حمدان على الاقتصاد ، فيرى أن كلا الانفتاح والانغلاق مطلوب ومفيد . فالانفتاح تنمية طبقية بورجوازية واستغلال باسم الوطنية ، والانغلاق تنمية وطنية لمصلحة القاعدة العريضة من الجماهير . وهو يدعو الى قدر موزون من الانفتاح والانغلاق ، والى نوع من المواءمة بين الأيديولوجية والتكنولوجيا فى صيغة تجمع بين الانغلاق الواسع والانفتاح الضيق ، أو على حد تعبيره « تجمع بين كثير من الانغلاق الضيق مع قليل من الانفتاح الواسع » .

أما من الناحية السياسية فهو يرى أن مطلب الدولة السياسية القائمة على العلم والتكنولوجيا ليس مطلب بقاء فحسب وليس هدفا اقتصاديا أو ماديا فحسب ، بل هو مطلب سياسى كذلك ، وهو مفتاح الوحدة العربية . إن الوحدة العربية فى تقديره هى الإطار للدولة العصرية ، كما أن الدولة العصرية هى مفتاح الوحدة العربية . وهو يؤكد أن لا وحدة للعرب بغير زعامة مصر ، ولا زعامة لمصر بغير استرداد فلسطين للعرب ، لأنه لا وحدة للعرب بدون استرداد فلسطين .

ولكن ماذا عن التوجه الأيديولوجى والاقتصادى العام لهذه الدولة السياسية الجديدة ؟ يقول فلنأخذ من الحضارة الغربية جانبها المادى التكنولوجى ، أما العمق الثقافى فهو الثقافة العربية الاسلامية . إنها أصالتنا الثابتة . إن الثقافة عنده هى الثوابت أما الحضارة فهى المتغيرات . فليكن ارتباطا علميا تكنولوجيا على أساس من ثقافتنا العربية الإسلامية . هذه هى دعوته .

وهذه باختصار شديد ومخل ، العناصر العامة الأساسية لشخصية مصر كما يراها جمال حمدان ، سواء فى مستواها الوصفى أو التقييمى .. وهو يعرضها علينا عبر آلاف التفاصيل الدقيقة الطبيعية والبشرية ، وخلال عمليات تحليلية وتركيبية على مستوى عال من العقلانية والذكاء ، مستخدما لغة عربية رصينة خاصة تجمع بين العمق والرنين الشعرى والقدرة الفائقة على صك الصياغات الجديدة .

ومع احترامى وتقديرى العميق لهذا البناء المتكامل الشامخ ، الذى هو ثمرة جهد خارق ، ومعرفة عميقة وأمانة فكرية ووطنية صادقة ، فقد تكون لى بعض الملاحظات المنهجية خاصة .

حقا ، إن جمال حمدان فى أكثر من موضع من كتابه يؤكد بأنه ليس هناك حتم جغرافى ، وإن كان يؤكد فقط وجود حسم جغرافى ، وقد يكون الحسم قريبا من الحتم ، ولكن الحسم هو تأكيد للفاعلية الجغرافية ، التى يعنى إنكارها إنكار السببية العلمية .

كما يؤكد كذلك أن الجغرافيا عامل هام فى تفسير الحياة الحضارية المصرية ، ولكنها ليست العامل الوحيد بل ليست العامل الأهم . ولهذا فهو يرفض التفسير بالعامل الواحد ، فعند حديثه مثلا عن السكان وتوزيعهم يقول « إن الغطاء البشرى غطاء فصله النيل على قد مصر ... » ثم سرعان ما يستدرك قائلا : « وهذا لا يعنى أن النيل هو العامل الوحيد فى تفسير توزيع السكان ، فهناك عوامل أخرى عديدة ، طبيعية وبشرية واقتصادية واجتماعية وحتى تاريخية . ولهذا كذلك فهو يرفض التفسير المناخى كما يرفض التفسير العنصرى العرقى له ، بل يتبنى بشكل صريح فى بعض الأحيان الجدل الهيجلى فى التحول من التقرير الى النقيض فالى التركيب على حد تعبيره ، وهو يتحرك دائما فى دراسته للظواهر من التحليل التفصيلى لها الى التركيب النظرى العام .

هذه بالفعل بعض السمات البارزة فى منهج دراسته العملية فى هذا الكتاب . إلا أن فى بعض تطبيقاته وتنظيراته العامة ما يثير بعض التساؤلات والملاحظات النقدية :

● فهو وإن لم يقل بالحتم الجغرافى ، فانه كاد أن يجعل العوامل الجغرافية الطبيعية فى مستوى العوامل الجغرافية البشرية والاجتماعية من حيث الفاعلية ، مما أفضى به الى هذه الأحكام العامة المجردة الاطلاقية بالتجانس والتكامل والتناسب والوسط والاعتدال سواء فى المستوى الطبيعى أو المستوى البشرى بغير تمييز بينهما أو تمايز ، وإن جنح أحيانا الى الجانب الطبيعى الخالص مما يرجح رؤية مادية ميكانيكية الى بعض الظواهر .

● وتأسيسا على هذه الملاحظة الأولى ، فإن عملية التفسير السببى أو العلى عنده تكاد تكون عملية عواملية ، أى تضع مختلف العوامل على مستوى واحد من الأهمية فى بعض الأحيان مما يحول التفسير الى مجرد وصف ، لأنه بهذا لا يقدم تحديدا للعامل الحاسم فى الحركة وخاصة فى المجال الاجتماعى والسياسى .

● وتأسيسا على ذلك ، تبرز سمات التجانس والتكامل والوسطية والتوازن والاعتدال الى آخر ذلك كعملية ناجمة عن متوسط حسابى ، أو متوسط عوامل متداخلة ، ولا يبرز أى شكل من أشكال الصراع فى الجانب الاجتماعى والبشرى خاصة . ولهذا تفتقد الرؤية الطبقية فى التضاريس الاجتماعية ، بل تصبح المعادلة الهيجلية عملية انتقال بندولى بغير صراع من حالة الى حالة أخرى « مختلفة » ثم إلى حالة ثالثة « متوازنة » .

ولهذا فانه برغم الطابع التاريخي العام للمنهج ، يكاد يسود الثبات فى الرؤية العامة ، ويكاد التاريخ البشرى يصبح مجرد تدفق زمنى ، لا حركة تاريخية اجتماعية صراعية .. « فالاستمرارية » تكاد تصبح استمرارية خطية ، طولية ، و « الانقطاع » يكاد يفسر فى أغلب الأحيان بعامل خارجى ، كما تفسر بعض الظواهر تفسيرا دوريا على الطريقة الخلدونية ، وخاصة فى مسألة السلطة .

ولهذا كله ، قد تسود فى الكتاب بعض الأحكام المثالية التوفيقية مثل :

١ ـــ أنه ينفى عن القرية المصرية الصراع الدامى الذى عرفته القرية الأوروبية بين الانسان والانسان ، ويقول بأن الحكومة المركزية والمجتمع التعاونى هما الظاهرتان الحتميتان فى كيان مصر الفيضية .. ويستخلص من هذا بأنه إذا كانت البيئة الفيضية تحتم قيام حكم قوى وتنظيم سياسى مؤثر ، فما معنى هذا ؟ معناه ببساطة ـــ كما يقول ـــ « بأن النظام النهرى وأيكولوجية النيل تؤهل بطبعها وتلقائيا لعنصر كامن أصيل وبعيد المدى من الاشتراكية التعاونية بالدقة » .

٢ ـــ وتأكيدا لنفس هذا المفهوم السابق يميز بين الثورة المصرية والثورة الفرنسية والثورة السوفييتية مستعينا بالقاعدة الهيجلية بحسب تعامله معها فيقول : « إذا كانت الثورة الفرنسية هى التقرير والشيوعية هى النقيض فان الثورة المصرية بحق هى التركيب الذى يجمع بين محاسن كل منهما دون أضداد أى منهما . وهى لا تعرف التطرف بل تقف فى الوسط . ومن هنا يبرز مفهومه عن « العنف الحميد » الخالى من أى دلالة اجتماعية .

٣ ـــ وينعكس هذا المفهوم كذلك فى موقفه من القوى الدولية الكبرى ، فهى جميعا تكاد أن تكون على مستوى واحد من حيث استعماريتها ، يقول فى نص من نصوصه « إنتقلنا من قطب الاستعمار القديم المباشرة والتبعية الكاملة الى قطب الاستعمار الايديولوجى والصداقة الزائلة ثم الى قطب الاستعمار الجديد والصداقة الزائفة .. تخلصنا من التبعية لأوروبا خلال روسيا ، ومن التبعية الروسية خلال أمريكا ولذلك عدنا الى الغرب » .

٤ ـــ ولقد سبق أن أشرنا إلى قوله بالوسطية بين الانفتاح والانغلاق ، وبالتوفيقية بين تكنولوجية الحضارة الغربية . (وما أعتقد أنه يقصد بهذه التنمية الرأسمالية فقد نفى امكانيتها) وبين الايديولوجية العربية الإسلامية . والواقع أن هذه الوسطية والتوفيقية تكاد لاتشكل مركبا جديدا من طرفين ، بل هى تركيب وسطى يجمع بين هذين الطرفين .

٥ ـــ على أن منهجه يتحرك دائما بين ثنائيات سعيا وراء زواج سعيد بينهما ، أى وسط عادل متزن متعادل بين طرفيها . ولا يقف هذا الأمر على المفاهيم بل يمتد الى الجانب الأسلوبى من لغته وتعابيره البلاغية الجميلة مثل « التهويل والتهوين » و « التهليل والتضليل » و « التمجيد والتنديد » و « الانبهار والانهيار » و « التقوقع والتميع » و « الأصيل والدخيل » و « التقاليد والتقليد » و « النافورة والبالوعة » و « التمالك والتهالك » الى غير ذلك ، بين هذه الثنائيات المفهومية والبلاغية يصوغ جمال حمدان

فلسفته التوازنية التجانسية التوفيقية التى قد لاتفضى — رغم نواياه التغييرية التثويرية — إلا إلى رؤية قومية إصلاحية متقدمة .

هذه بعض ملاحظات منهجية ، لاتقلل بحال من ضخامة وشموخ هذا العمل العظيم الذى قام به جمال حمدان . وهى تعبير عن نفس الصراحة والأمانة العقلية التى يتوخاها فى كتاباته . كما هى تعبير عن الاحترام العميق لعمله العلمى ، فعلمية العمل وجديته تقاس بمدى مايثيره لدى قارئه من أفكار واشكاليات . وهى فوق هذا وذاك امتداد لحوار قديم منذ سنوات بعيدة تزيد على الثلاثين ، أرجو أن نعاوده معا مساهمة منا فى تنشيط الحوار العلمى والفكرى فى بلادنا .

على أنى أقول فى النهاية ، لعل بعض هذه الملاحظات النقدية التى أوجهها لكتاب جمال حمدان أن تكون نتيجة لما حاوله جمال حمدان من تقية — على طريقة أهل الشيعة — فى عرض أفكاره ، حرصا على ضمان نشر كتابه .. أقول هذا مستندا الى أمرين :

الأمر الأول هو أن فى الكتاب مايرد على هذه الملاحظات النقدية الذى لاأشك فى أن جمال حمدان كان واعيا بها .

الأمر الثانى هو هذا النص الذى جاء فى مقدمة الفصل الأخير من الجزء الرابع من الكتاب وهو الفصل الخاص بالعلاقة بين مصر والعرب . وهو نص طويل أكتفى بأن اجتزىء منه هذه الفقرة تحت عنوان « توضيح لابد منه للقارىء » تقول الفقرة « الى أن يزول « وجه مصر القبيح » نهائيا وكذلك وجه العرب الكالح القمىء المتنطع أيضا ، فان من الواضح تماما فى الوقت الحالى الردىء الساقط استحالة كتابة هذا الباب كما ينبغى ، وكما كان فى خطة هذا العمل الكبير . ليس هذا — ليثق القارىء — حرصا على سلامتنا أو حتى على أمننا ، ولكن فقط حرصا على سلامة وصول هذا الكتاب اليه .. وكل لبيب بالاشارة يفهم » .

أليس من حقنا إذن أن نقول لعل فى بعض صفحات الكتاب الأخرى ، وبعض فصوله وأحكامه ، بعض التحفظات أو الأفكار التى لم يعبر عنها جمال حمدان كما كان يجب أن يعبر ؟!

أيا ما كان الأمر ، فتحية للدكتور جمال حمدان ، المثقف الملتزم ، والعالم الجاد ، والمفكر الجسور والوطنى المتفانى فى حب وطنه وأمته .. وتحية لعمله العظيم الذى يعد بحق اضافة خصبة الى تراثنا الجغرافى والعلمى والى ثقافتنا القومية عامة ..

﴿ ١ ﴾
هـذه التوفيقية فى حركة التحرر العربية (*)

قال لى صاحبى : كثيرة هى المفاهيم المتخلفة السائدة فى حياتنا وممارساتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية عامة ، والتى تقف سدودا وعقبات فى وجه تحررنا الوطنى وتقدمنا الاجتماعى ووحدتنا القومية الديمقراطية . نعم ، هذا حق . ولكن ... دعنى أسألك : ما الذى تراه بين هذه المفاهيم أشد تأثيرا وخطرا فى تكريس ما تعانيه اليوم حركة التحرر الوطنى العربية من تردد وتخاذل ونكوص ؟ أنا أعرف أنك ستقول أن محنتنا تكمن فى نظم الحكم السائدة ، وفى طبيعة مصالحها الاقتصادية والطبقية التى تتحكم فى توجهاتها السياسية . حسنا ، أوافقك . ولكنى لست أسأل عن هذا . وإنما أسأل عن أبرز المفاهيم التى تحقق بها هذه النظم سيادتها ؟! .

(*) جريدة القبس الكويتية : ١٩٨٥/٢/٢٤

ولم يمهلنى صاحبى كى أجيب ، وإنما سارع الى الاجابة عنى قائلا : لاشك أنه الجمود الفكرى والتعصب واللاعقلانية . أليس كذلك ؟

وقلت لصاحبى : عذرا أن خيبت ظنك واختلفت معك فيما تقول . حقا ياصاحبى ماأخطر التعصب والجمود واللاعقلانية فى حياة الأمم عامة وفى حياتنا العربية خاصة . ولكننى ماأعتقد أنها أخطر مانعانيه من عقبات فى تنمية وتجديد حياتنا . بل دعنى أؤكد لك إنه قد يكون التعصب والجمود والسلفية فى بعض لحظات وحالات من التاريخ ، دافعا ومحرضا إلى أفعال خارقة ، ومنجزات باهرة !

وقاطعنى صاحبى مستنكرا : تدافع عن التعصب والجمود والسلفية ؟!

قلت لصاحبى : لا ... لست أنا الذى يدافع عن مثل هذه المفاهيم ! وإنما هو درس التاريخ الموضوعى الذى نستقرئه فى المنطلقات الأولى لكثير من الحركات التاريخية الكبرى . حقا ، إن التعصب والجمود يؤديان فى النهاية الى انتكاسات لهذه الحركات . على أنى ماأريد أن أجادلك فى هذا الأمر . وإنما أردت أن أقول لك أن هذه المفاهيم ليست هى أخطر ماتعانى منه حركة التحرر الوطنى العربية . إنها مفاهيم تستخدمها الأنظمة العربية وتوظفها كأدوات وهراوات فكرية وعملية لضرب خصومهامن دعاة التحرر والتقدم والديمقراطية . بل إن هذه الأنظمة غالبا ماتشجعها وتروج لها فى الحدود التى لاتتعارض مع سلطاتها ومصالحها . ولكن ماأكثر ماتصطدم بها عندما يتجاوز أصحابها هذه الحدود . على أن هذه المفاهيم ليست من اصطناع هذه الأنظمة ، ولاتشكل أيديولوجيتها الرسمية المعلنة فى أغلب الأحيان ، كما أنها ليست أسبابا لما نعانيه من أوضاع التردى والتخاذل والنكوص فى مختلف مجالات حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية . بل لعلها أن تكون إفرازات ونتائج وردود فعل لهذه الأوضاع ، وأن تكن رغم هذا تعمل بشكل مباشر أو غير مباشر على تكريس هذه الأوضاع نفسها إنها بغير شك عزاء وهمى للمحن التى نعانيها ، وغذاء للوعى الزائف السائد . لست أنكر هذا .

ولكنى — مرة أخرى — أقول لك أننى لا أراها ياصاحبى أخطر مافى حياتنا العربية الراهنة من مفاهيم متخلفة .

وقال صاحبى وقد نفد صبره : قل لى إذن ، ماهو أخطر على حياتنا من هذا الجمود والتعصب ؟ هل هناك ماهو أخطر من التوقف عن الفعل ، وعن التفاعل مع الجديد ، وعن صناعة المستقبل ؟!

قلت لصاحبى : من قال لك ياصاحبى أنه من الممكن للفعل الانسانى أن يتوقف وللحياة أن تجمد ، وأن تتعامى عن المستقبل حتى فى إطار هذه المفاهيم الجامدة المتعصبة !؟ إنها بغير شك تحمل رؤى محددة — قد تكون قومية مثالية أو دينية سلفية — لصياغة الحاضر والمستقبل . على أنها لاتحمل برنامجا له من الموضوعية والشمول مايتيح لها التحقق .

إنها تحمل من شحنات الحلم والرفض ، أكثر ماتحمل من قدرات التجديد والبناء . ولست مع

ذلك أقل أو أهون من خطرها ، وإن كنت أرى أن الخطر الأكبر فى حياتنا يكمن فى مفاهيم أخرى سائدة تزعم لنفسها حماية الحرية ، وهى تكرس استعبادنا ، وتزعم لنفسها الحرص على الاستقلال وهى تعمق تبعيتنا وتزعم لنفسها وراثة التراث والحفاظ على الأصالة ، وهى تمسخ كل تراث ، وتمرغ بالعجز والاستخذاء كل أصالة ، إنها تلك المفاهيم الملتبسة ، المراوغة . وتلك الأضاليل والفخاخ الفكرية التى تسلم رقابنا وكرامتنا ومصالحنا لأعدى أعدائنا وهى تتغنى باسم الله وباسم الانفتاح وباسم الابداع الذاتى وباسم الخصوصية الحضارية ! هل تذكر ياصاحبى قول الشاعر :

وذبحتنا حبا كما ذُبحت على اسم الله شاه .

نحن باسم الله نذبح ، وباسم الحب نذبح وباسم الأصالة نذبح ، وباسم الانفتاح نذبح ، وتذبح مصالحنا الوطنية وقيمنا الاجتماعية ومبادئنا القومية لمصلحة الذين يتحكمون فى رقابنا ويسلموننا لأعدى أعدائنا !!

وصاح صاحبى مغوثا : ياإآلهى ... أتدين مفاهيم الأصالة والخصوصية والذاتية والحضارة والايمان ، وتعدها مسئولة عن تكريس تخلفنا وتبعيتنا ؟!

وقلت لصاحبى : لا ياصاحبى .. لا ، إنما قصدت أن هذه المفاهيم النبيلة تُمتطى وصولا الى مايناقضها تماما .

وقال صاحبى : هذه مسألة ممارسة تخطىء أو تصيب ولكن لاخلاف على المبادىء التى تتضمنها هذه المفاهيم ...

وقلت لصاحبى : بل هى مفهوم مبيت وسائد يتحكم ويوجه مختلف هذه الممارسات والمفاهيم فى حياتنا ...

وقال صاحبى : لم أفهم .. أى مفهوم تقصد ؟

وقلت لصاحبى : إنه مفهوم يعدّه أغلب مفكرينا وكتابنا جوهر حقيقتنا التاريخية وجوهر ذاتيتنا وأصالتنا ، وخلاصة تراثنا وفلسفتنا الخاصة ، وسبيلنا الأوحد تمايزنا الابداعى الحضارى . إنه مفهوم التوفيقية ، مفهوم الثنائية والازدواج ، الذى يعشش فى كل ممارستنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية . إنه الرؤية الملتبسة المزدوجة التى تخفى بالتباسها وازدواجها دورها الفعال فى تكريس تخلفنا وتبعيتنا . إنه قناع الحكمة المتزنة والوسطية السعيدة والاتزان الوقور والتعادلية الرزينة بين طرفين . على أنه مجرد قناع ماأكثر مايشف ويكشف عما وراءه من تورط وتواطؤ دائمين لمصلحة طرف وعلى حساب الطرف الآخر ، أو على حساب الطرفين معا ولمصلحة طرف ثالث لايتم التصريح الجهير به فى أغلب الأحيان !

وصاح صاحبى مغوثا مرة أخرى : أراك ياصاحبى تتهم وتدين كل فكرنا القديم والحديث على

السواء . أليست التوفيقية هى بنية فكرنا العربى الاسلامى كله ؟!

وقلت لصاحبى : هذا هو الوهم الأكبر ، الذى يقول به أغلب مفكرينا وكتابنا هكذا يقول د . زكى نجيب محمود فى تحديده لملامح فلسفة أصيلة لفكرنا العربى .. وهكذا يذهب توفيق الحكيم فى بحثه عن فلسفة تعادلية شاملة : وهكذا آمن علال الفاسى فى فلسفته التعادلية ذات الأبعاد السياسية والاجتماعية والفكرية التى أصبحت خطا أيديولوجيا لحزب الاستقلال فى المغرب ، والى هنا ينتهى د . عبد الحميد ابراهيم فى استقرائه لمختلف تعابيرنا العربية الفكرية والفقهية والأدبية فى كتابه « الوسطية العربية » . والى هذا يذهب كذلك د . محمد عمارة فى دعوته الوسطية ، وهذا ما تستطيع أن تستخلصه ضمنا فى كثير من الكتابات الفكرية والأدبية عند . محمد كامل حسين فى تفسيره البيولوجى للتاريخ وعند د . يوسف مراد فى فلسفته النفسية التكاملية وفى ثنائية القيم عند نجيب محفوظ ومحمود المسعدى ، وفى توازنية العلاقة بين الروح والجسد ، وبين النقل والعقل فى التصور الاسلامى عند حسن البنا وسيد قطب . كما نستطيع أن نتبين هذه التوازنية والوسطية والتوفيقية فى مختلف الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية لا فى النظم '' ية الرجعية والمحافظة فحسب بل فى النظم ذات التوجه القومى التقدمى كذلك مثل النظام البعثى والناصرى والليبى والجزائرى ، ودعاة الطريق الثالث عامة . ما أريد أن أغوص فى تفاصيل سبق أن عرضت جانبا منها فى بحث قديم فى نشرته فى مجلة لابانسيه الفرنسية فى عدد نوفمبر ١٩٨٢ ، وحسبى أن أكتفى بالاشارة الى كتاب د . محمد جابر الأنصارى « تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى ١٩٣٠ — ١٩٧٠ » الذى صدر عن سلسلة عالم الفكر الكويتية عام ١٩٨٠ . فقد عرض لهذا المفهوم السائد فى فكرنا المعاصر بين ١٩٣٠ — ١٩٧٠ عرضا تاريخيا تحليليا قيما ، يستوعب كثيرا من التفاصيل والدقائق بروح موضوعية جادة . إلا أن الدكتور الأنصارى انتهى فى كتابه الى القول بأن « الطبيعة العربية الاسلامية مرتبطة بالروح التوفيقية » وأن « الشرق العربى » الأوسط « ليس جغرافيا فقط وإنما على الأرجح فكريا وحضاريا .. » (المرجع المذكور صفحة ٢٢٧) . وهذا ما أختلف فيه معه ، ومع غيره من المفكرين والكتاب الذين يذهبون مذهبه أو يذهب هو مذهبهم فى تعميم الظاهرة التوفيقية ، وجعلها طبيعة للفكر العربى . وإن كان الدكتور الأنصارى والحق يقال يعرض فى كتابه هذا لسمات وتيارات أخرى فى الفكر العربى غير التوفيقية ، كما يتحفظ بتعبير « على الأرجح » فى وصفه للوسطية الفكرية والحضارية للشرق العربى .

وقال صاحبى : لقد ذكرت فى كلامك أغلب الرؤوس المفكرة الكبيرة فى ثقافتنا المعاصرة ، فلو أضفنا اليهم أعلام فكرنا العربى الاسلامى القديم الذين تتسم كتاباتهم وأراؤهم بسمة التوفيقية كذلك ألا يتيح لنا هذا القول بأن التوفيقية هى بالفعل بنية الفكر العربى قديما وحديثا ؟!

قلت لصاحبى : لا .. ياصاحبى فليس هناك أولا ما نسميه فى الفكر بالطبيعة الثابتة . ولعلى فى حديث سابق أخذت على الدكتور الجابرى أنه يقول بالبنية القياسية كبنية أساسية للفكر العربى عامة . هذه رؤية غير علمية تفصل الفكر عن واقعه الاجتماعى وسياقه التاريخى . إن التوفيقية سمة بارزة سائدة من سمات فكرنا العربى قديما وحديثا . ولكنها لا تشكل كما يقال طبيعة هذا الفكر على إطلاقه ، فليس

هناك طبيعة ثابتة لهذا الفكر ، وليس هذا الفكر على إطلاقه أبدا .. وإنما تختلف وتتعدد وتتصارع فى داخله مفاهيم شتى ، وإن كانت السيادة فى كثير من الأحيان وفى كثير من التيارات لمفهوم التوفيقية وهو مفهوم مرتبط بوقائع وملابسات وشروط اجتماعية وتاريخية وليس صفة أو سمة للفكر العربى فى ذاته وعلى إطلاقه . على أن هذه الصفة أو السمة التوفيقية نفسها تختلف وتتنوع دلالتها باختلاف وتنوع الأوضاع والمواقف والملابسات السياسية والاجتماعية . إن التوفيقية كتعريف أولى علاقة بين طرفين . ولهذا تختلف هذه العلاقة لأنها علاقة مختلفة دائما ، رغم كلمة « التوفيقية » المعبرة عن هذه العلاقة . ويقع الاختلاف — كما أشرت من قبل — لمصلحة طرف وعلى حساب طرف آخر ، أو على حساب الطرفين معا ، ولمصلحة طرف ثالث غير مصرح به . ولهذا تختلف وتتنوع مستويات التوفيقية ودلالتها كما ذكرت لك منذ قليل .

وقال صاحبى : معنى هذا أن التوفيقية ليست توفيقا بين طرفين ، أى ليست توفيقية ما دامت تعبر عن مصلحة طرف دون طرف أو دون أطراف ؟!

وقلت لصاحبى : هذا بالدقة ما أريد أن أقوله . لنأخذ نموذجا من تراثنا القديم . الموقف التوفيقى لدى الأشاعرة مثلا ، إنك تعرف بالطبع الخلاف الفكرى الذى نشأ حول الفعل الانسانى ، هل هو صادر عن الإرادة الحرة للإنسان كما كان يقول المعتزلة أو عن إرادة الله ومشيئته على نحو مباشر ، كما كان يقول المجبرة ؟ ولهذا حاول الأشاعرة أن يقدموا حلا توفيقيا بين الأمرين ، فقالوا بنظرية الكسب . « فأفعال العباد — كما يقول حجة الاسلام الغزالى فى كتابه « روضة الطالبين وعمدة السالكين » — مضافة الى الله خلقا وإيجادا والى العبد كسبا ، ليثاب على الطاعة ويعاقب على المعصية . فقدرة العبد عند مباشرة العمل لا قبله . فحينما يباشر العمل يخلق الله تعالى اقتدارا عند مباشرته فيسمى كسبا » أى أن الإنسان لا يفعل بقدرته هو وإنما بكسب يهبه الله له ليجعله قادرا على الفعل . لأن الفعل عند الأشاعرة لله وحده ، ولا فعل لغير الله . هذا هو الموقف التوفيقى الذى تبناه الأشاعرة بين القول بالإرادة الإنسانية الفاعلية الحرة ، والقول بنفى هذه الارادة عن الإنسان ورد كل فعل الى الله تعالى . ولكننا اذا تأملنا هذه التوفيقية الأشعرية لوجدناها فى النهاية نفيا للارادة الحرة للانسان ! ففعله يتحقق بما أكسبه الله من قدرة على الفعل ، إنها إذن توفيقية ظاهرية ، ككل توفيقية وهى فى حقيقتها جبرية كاملة . ويتضح انتفاء هذه التوفيقية فى الفصل الذى عقده الغزالى للسببية فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ففى المسألة السابعة عشرة من مسائل التهافت العشرين يقول الغزالى بأنه لا فعل لمادة فى مادة وإنما نحن نعتقد بهذه الفاعلية بتأثير العادة لا أكثر . والحقيقة أنه مجرد اقتران بين مادة وأخرى . وعند اقترانهما يحدث الفعل بينها بإرادة الله وفعله . فعندما أقرب قطعة قطن من النار فتحترق ، فهى لا تحترق بسبب ملامستها النار ، وإنما عند ملامستها النار ، أى النار ليست سبب الاحتراق ، فالسبب الأول لكل شىء هو الله .

ولهذا كذلك رأينا هذه التوفيقية تختفى عند الباقلانى وهو من كبار منظرى الأشاعرة فى كتابه

« التمهيد » فى تفسيره لأسباب غلاء الأسعار ورخصها . ونقرأ قوله « فإن قالوا : فخبرونا عن الأسعار غلائها ورخصها ، من قبل من هو ؟ قيل لهم : من قبل الله تعالى : الذى خلق الرغائب فى شرائه ويوفر الدواعى على احتكاره » (التمهيد المكتبة الشرقية ـــ بيروت صفحة ٣٣٠) .

أردت أن أقول بأن التوفيقية فى الحقيقة ، كل توفيقية ، فى التحليل الأخير ليست توفيقا بين طرفين أو بين أطراف ، وإنما هى تغليب لطرف ، وترجيح له . على حساب الطرف أو الأطراف الأخرى ، وإخفاء هذا التغليب والترجيح خلف قناع توفيقى ظاهرى .

وصاح صاحبى مغوثا للمرة الثالثة : حسبك ياصاحبى حسبك . إنك بهذا تدين كل توفيق ، تتهم كل اتفاق ، تستبعد كل حل وسطى لخلاف أو اختلاف بل لعلك بهذا ترفض كل تعاقد ، كل تحالف ، كل مصالحة ؟! ماذا تكون عليه حياتنا الانسانية لو أخذنا بتفسيرك هذا ياصاحبى ؟ هل هناك حياة إنسانية ممكنة بغير هذا اللقاء فى منتصف الطريق بين متنازعين ؟ بغير هذا التوفيق بين متخاصمين ؟ بغير حل وسط بين مشكلتين عصيّتينْ ؟' هل تتمّ كل هذه الأمور بالضرورة ياصاحبى لمصلحة طرف وعلى حساب طرف ؟! لماذا لا تتساوى وتتكافأ مصلحة الطرفين بل الأطراف فى مثل هذه العلاقات ؟ أهذه هى التوفيقية التى ترفضها وتدينها ؟ أليست هى ضرورة من ضرورات العلاقات الانسانية فى هذا العالم المعقد الذى نعيش فيه حتى ولو تمت على حساب طرف من الأطراف إذا كان هذا تحقيقا لمصلحة أكبر ؟!

وقلت لصاحبى : أنا معك تماما فى كل ما تقول : ولكنك تخلط ياصاحبى بين أمرين ، تخلط بين التوفيقية والتوفيق ، وهو خلط تتستر به التوفيقية لإخفاء حقيقتها وخاصة فى خبرتنا العربية .

وقال صاحبى متعجبا : ما الفرق بينهما ؟

وقلت لصاحبى : فرق كبير ياصاحبى أرجو أن يكون موضوع حديثنا المقبل .

حركة التحرر العربية بين التوفيق والتوفيقية (*) ....

قلت لصاحبى مستأنفا الحديث الذى انقطع بيننا حول التوفيق والتوفيقية :
إن الخلط بين التوفيق والتوفيقية ياصاحبى هو محاولة لإخفاء حقيقة التوفيقية ذاتها ، تماما كالخلط بين الإصلاح والإصلاحية .

وقال صاحبى : لست أفهمك ! فى رأيى أن التوفيقية هى فلسفة ممارسة التوفيق واكتشاف الحلول الوسطى بين المشاكل المختلف عليها ، كما أن الإصلاحية هى فلسفة ممارسة الإصلاح فى شؤون حياتنا التى تحتاج الى إصلاح . لست أرى اختلافا أو تمايزا بينهما ، إنهما تعبيران عن حقيقة واحدة تكاد تشكل محورا أساسيا من محاور حياتنا ، بل ضرورة من ضرورات هذه الحياه . أليس كذلك ؟! .

(*) جريدة القبس : ١٩٨٥/٣

وقلت لصاحبى : لا .. ياصاحبى ، فهذا بالدقة هو ما أريد أن أوضح لك زيفه ! إن مصدر الزيف هو استخدام مدلول لفظ للفظ آخر يماثله مظهريا . إن هذا هو ما يمكن أن نسميه بالازاحة الايديولوجية أو الإسقاط الأيديولوجى . خذ مثلا كلمة حرية . لعلنا لا نختلف فى معناها المباشر البسيط على الأقل ، فهى تعنى تخلص الإنسان من القيود التى تعوق فعله وتعبيره ونموه الانسانى الذاتى والاجتماعى ، المعنوى والمادى .

أليس كذلك ؟ ولكن .. ألست معى أن كلمة الحرية هذه عندما تستخدم فى عبارة « العالم الحر » مثلا تصبح غطاء أيديولوجيا لنظام اجتماعى دولى يقوم فى مظهره على الحرية الاقتصادية ، ولكنه فى جوهره يتسم بالاحتكار والاستغلال والسيطرة والعدوانية وانتهاك حرية الناس أفرادا وشعوبا ! خذ كلمة أخرى قد أصبحت لها أهمية كبرى فى حياتنا هذه الأيام هى كلمة الانفتاح ، هذه الكلمة ذات الايحاءات الطيبة من « فتح » و « يفتح » و « مفتاح » و « فتاح » الى غير ذلك ! ألا تستخدم هذه الكلمة الطيبة الآن استخداما شريرا لتغطية أبشع وأخس ظواهر التبعية للرأسمالية والامبريالية العالمية ؟! أذكر أننى فى أواخر عهد الرئيس عبد الناصر كتبت مقالا انتقد فيه تبنى مصطلح « المجتمع المفتوح » ، وأشير الى دلالة هذا المصطلح عند مفكر مثل «بوبر » بما يتناقض وطبيعة فلسفتنا الاجتماعية والاقتصادية آنذاك ! وأذكر أن الرئيس عبد الناصر رد على ذلك المقال دون الاشارة اليه فى بعض خطبه قائلا بأنه يقصد « المجتمع الثورى المفتوح » .

ومات عبد الناصر ، وسقطت كلمة « الثورى » وبقيت كلمة المفتوح ومشتقاتها لتعبر عما هو نقيض للثورى متخفية وراء الطيبة الظاهرية للكلمة !

وقال صاحبى : تريد أن تقول أن التوفيقية هى نقيض للتوفيق ؟! .

وقلت لصاحبى : ليس تماما .. دعنا نبدأ الحديث من البداية . أنا معك تماما ياصاحبى فى أن التوفيق هو جزء من نسيج حياتنا ، فنحن نمارسه فى حل كثير من قضايانا ومشاكلنا الشخصية والاجتماعية والانسانية عامة ، سواء لتصفية نزاع ، أو لبناء علاقة ، أو لإقامة تحالف أو إزجاء تجارة أو عقد اتفاق أو معاهدة الى غير ذلك من ملايين العمليات الصغيرة والكبيرة التى تشكل بالفعل نسيج حياتنا اليومية . وقد يكون فى هذه العمليات ما يتسم فى كثير من الأحيان بالمساومة أو المهادنة أو التصالح بل التنازل كثيرا ، وهو فى العادة تنازل إرادى اتفاق من طرف لمصلحة طرف آخر ، حرصا على مصلحة أكبر للطرفين أو للطرف الذى تنازل ، دون أن يمس هذا الكيان المبدئى لأى من الطرفين . على أن هذه العمليات جميعا تتم دائما وفقا لعلاقات القوى بين الطرفين المتصالحين ، وبحسب الأهداف المبتغاة التى يسعى كل طرف من الطرفين الى تحقيقها ، وما أكثر الأمثلة على ذلك فى التاريخ السياسى والحياة الاجتماعية والشخصية التى تستطيع أن نتبينها وأن نعددها . على أن هذا لا يعنينا الآن . وإنما الذى يعنينا حقا فهو أن نحدد دلالة وحقيقة هذه العمليات . إنها ليست تعليقا لحكم ، أو لموقف أو لرأى بين الطرفين، ليست موقفا مزدوجا يعبر عن ثنائية قائمة متصلة ، ليست توازنا بين رؤيتين مختلفتين

داخل إطار واحد ساكن وثابت ، إنما هى اختيار يحسم نزاعا واختلافا بين طرفين تحقيقا لمصلحة أكبر وينتقل بالنزاع والخلاف الى مستوى جديد .

وقال صاحبى : وفيما تختلف التوفيقية عن هذا ؟ إنها فى تقديرى البلورة والخلاصة الفلسفية لهذا الذى تقوله وتعترف به .

قلت لصاحبى : لا .. ياصاحبى . بل انها عكس ما أقول ، فالتوفيقية أيديولوجية تغذى وتكرس روح الازدواج والثنائية . وعدم الحسم . إن التوفيق اختيار وفعل حاسم يتعلق بأمر جزئى ، أو بإشكال محدد . أما التوفيقية فهى زعم بامكانية الجمع المتوازن بين طرفين مختلفين ، أى امكانية إبقائهما متجاورين متوازيين .

وقال صاحبى : أى أنها خالية من الاختيار والفعل الحاسم .

قلت لصاحبى : بل إنها اختيار وفعل حاسم كذلك ولكن لمصلحة واحدة دائما أو فى أغلب الأحيان .

وقال صاحبى : لم أعد أفهم شيئا ؟ قل لى بربك ، إذا كانت التوفيقية اختيارا وفعلا حاسما كذلك ، فما الفارق بينها كموقف وبين التوفيق ؟!

قلت لصاحبى : الفارق هو أن التوفيق يختار ويحسم بشكل واضح فكريا وعمليا على حين أن التوفيقية أيديولوجية تخفى بظاهر التوفيق بين طرفين حقيقة الانحياز الدائم نحو طرف منهما . لعلى أشرت فى حديثنا السابق الى نظرية الكسب عند الأشاعرة . ألست ترى أنها رغم توفيقيتها الظاهرة هى انحياز كامل لطرف دون طرف ؟!

قال صاحبى : دعنا نهبط من سماوات التجريد الى أرض التحديد . ولنختر موقفا سياسيا عمليا ، كمثال توضيحى . عدم الانحياز مثلا ؟ هل يمثل عدم الانحياز سياسة توفيقية أم يمثل توفيقا بين مصالح مختلفة ؟

قلت لصاحبى : فلنتفهم أولا عدم الانحياز من حيث المبدأ . ما هو عدم الانحياز ؟ فى تقديرى أنه لا يعنى موقفا وسطيا أو توفيقيا ، بين التخلف والتقدم ، فليس هو بموقف التفرج السلبى فى ساحات الصراع الدولى . حقا ، إنه موقف ضد التكتلات العسكرية عامة ، لا يشارك فيها بل يسعى الى تصفيتها سواء كانت رأسمالية أو اشتراكية . ولكنه فى الوقت نفسه موقف إيجابى من أجل السلام ، وضد الحرب ، من أجل الاستقلال وضد الاستعمار والامبريالية ، من أجل التقدم الاجتماعى وضد التخلف والاستغلال ، من أجل التحرر والديمقراطية وضد القمع والاستبداد والاستعباد ، إنه دعوة عملية للتعاون الدولى السلمى على أساس من التكافؤ والندية ، وبهذا المعنى ، فهو ليس سياسة توفيقية ، رغم أنه يجمع بين أعضائه أطرافا مختلفة من حيث الموقف السياسى والموقع الاجتماعى والفكرى ، ورغم أنه يوجه دعوته الى أطراف من خارجه تختلف مواقفها السياسية والاجتماعية والفكرية . إنه يسعى الى التوفيق

بين هذه المصالح والمواقف المختلفة على أرضية مصلحة إنسانية مشتركة عامة . هذا كله من حيث المبدأ . لكن هناك بعض الدول ، ومن بينها الدول والأنظمة العربية ، تدعى الانتساب الى سياسة عدم الانحياز ، ولكنها تمارس عمليا سياسية الانحياز الواضح الدائم لطرف معين هو طرف الولايات المتحدة الأمريكية . على أن القضية ليست قضية انحياز لدولة دون أخرى من الدول الكبرى ، وإنما القضية هى تبنى سياستها العسكرية العدوانية التى تهدد السلام العالمى ، كالمشاركة فى مناورات جيوشها وأساطيلها ، وإتاحة القواعد والتسهيلات العسكرية لها ، فضلا عن المساهمة فى مشروعاتها الاقتصادية والخضوع لشروطها الاستغلالية ، والارتباط بمخططاتها العدوانية عامة . بهذا تصبح سياسة عدم الانحياز لهذه الدول مجرد أيديولوجية توفيقية زائفة المظهر ، تعبر فى جوهرها عن سياسة الخضوع والانتاء المتصل لطرف معين مناقض لسياسة عدم الانحياز بل يصبح الانتاء الى سياسة عدم الانحياز غطاء مكذوبا لحقيقة موقفها المنحاز ! داخل مجموعة عدم الانحياز وسياستها التى هى سياسة للتوفيق بين مصالح مختلفة . هناك ممارسات توفيقية تناقض سياسة عدم الانحياز .

وقال صاحبى : والجامعة العربية ؟ هل هى توفيق بين نظم عربية مختلفة ، أم تجسيد لسياسة توفيقية ؟ .

قلت لصاحبى : إنها من حيث المبدأ كذلك محاولة للتوفيق بين النظم العربية المختلفة ، تحقيقا لمصلحة مشتركة بينها رغم هذا الاختلاف . ولكن جامعة الدول العربية فى الممارسة تمثل التوفيقية التى تتسم بها سياسات مختلف الدول العربية ، فتوفيقية الدول العربية ونظمها هى التى تطبع الجامعة العربية بطابع التوفيقية ، وبالتالى تشل فاعليتها وتحول دونها ودون خدمة المصلحة العربية سواء من ناحية البنية السياسية أو الاقتصادية أو الأيديولوجية . فهناك قضيتان أساسيتان يمكن أن تكونا قاعدة موضوعية صلبة للإلتقاء والعمل المشترك بين هذه النظم العربية . القضية الأولى هى وحدة واستقلالية وفاعلية القرار السياسى والاقتصادى العربى فى مواجهة العدوانية والتوسعية الاسرائيلية والمساندة الأمريكية لها . والقضية الثانية هى التنسيق والتكامل الاقتصادى من أجل القضاء على التخلف الاجتماعى العربى ، إستهدافا للوحدة القومية فى المدى البعيد .

إن مواقف النظم العربية بالنسبة لهاتين القضيتين مواقف توفيقية نموذجية ، متعددة الثنائيات . فهناك مثلا العداء لاسرائيل (مظهرا لا أكثر) والتحالف الكامل فى الوقت ذاته سياسيا واقتصاديا وعسكريا مع أميركا السند الأول والأساسى للعدوانية والتوسعية الاسرائيلية ، وهناك المساندة لنضال الشعب الفلسطينى ماليا وسياسيا (بشكل أو بآخر) ومحاولة السيطرة على حركته والحد منها تنظيميا وعمليا . وهناك العداء للاستعمار (دعائيا على الأكثر) والعداء فى الوقت نفسه لحركة الجماهير وطلائعها المناضلة ضد الاستعمار . هناك الغنى الفاحش ثمرة الثروات البترولية وهناك الفقر الفاحش والتخلف الأكثر فحشا الذى تتشكل منها التضاريس الاجتماعية للبلاد العربية . هناك دعاوى السياسة الوسطية الاقتصادية المتحررة من شرور الرأسمالية الربوية من ناحية ومن الاشتراكية الملحدة من ناحية

أخرى (كما يزعمون) وهناك الممارسات لأشد أنواع الرأسمالية الربوية تبعية وتخاذلا . هناك الدعاوى الجهيرة الى الثقافة القومية والتمسك بالأصالة التراثية ، والبحث عن الخصوصية الذاتية ، وهناك الأبواب والعقول والقلوب والأجساد المفتوحة لثقافة الاستهلاك والانحلال والتسطح والابتذال والعدوانية التى تشيعها وسائل الإعلام والثقافة العربية المتأمركة تماما . ما أكثر الحديث عن الدين والاسلام والقومية والوطنية وما أشد ما يمارس من كفر بالقيم الدينية والقومية والوطنية والديمقراطية والانسانية ، ما أكثر الخطب الرسمية التى تتشدق بالعدالة والتقدم والسلام ، وما أبشع أشكال الظلم الاجتماعى والتبعية والاستسلام التى ينوء بها الواقع العربى المريض . أرفع أشكال الأجهزة التكنولوجية التى توظف أحيانا لأحقر الغايات وأسفهها وأسخفها . بين هذه الثنائيات فى الفكر والممارسة تتجلى المواقف التوفيقية للنظم العربية التى تخدم فى النهاية مصلحة الامبريالية والصهيونية العالمية وعملائها من بعض الفئات العربية المختلفة . ألست ترى معى ياصاحبى أن هذه التوفيقية هى بحق الخديعة الكبرى فى حياتنا العربية ؟!

قال صاحبى : ولكن لا أرى فى ذلك توفيقية ، بل أراه انحيازا كاملا لأعداء أمتنا العربية .

وقلت لصاحبى : هذه بالدقة ياصاحبى حقيقة التوفيقية . إنها — كما ذكرت لك من قبل — تعطى المظهر الزائف للتوفيق بين طرفين ، لتخفى ما تحققه بالفعل من انحياز ذليل نحو طرف معين . ولهذا قلت لك من قبل إنها تغذى الوهم بالوسطية أو الحل الثالث ، فى الوقت الذى تغوص فى أوحال التبعية لطرف الخصم والعدو ! ..

قال صاحبى : ولكن لعل اتفاقات كامب دايفيد والصلح مع إسرائيل أن تكون بهذا المعنى خروجا صريحا من التوفيقية . ذلك أنها اختيار صريح جهير لطرف بغير خفاء ولا حياء !

وقلت لصاحبى : لا .. ياصاحبى ، بل هى قمة التوفيقية العربية ، بل هى ما أفضت اليه وتفضى اليه فلسفة التوفيقية العربية ، إن اتفاقات كامب دايفيد والصلح مع اسرائيل ، ليست دعوة لوضع حد لنزاع حول أرض محتلة . إنما هى فى جوهرها وهدفها البعيد والعميق محاولة لترويج (أو لبيع فهذا تعبير أنسب) إمكانية التوفيق بين مصلحة الأمة العربية ومصلحة الصهيونية العالمية وتجسيدها الاسرائيلى ، بين مصلحة الأمة العربية فى التحرير والتنمية المستقلة والتقدم الاجتماعى والسلام ومصلحة الامبريالية العالمية ورأس رمحها العدوانى الأميركى ، إنها محاولة لإجهاض وتصفية وإلغاء روح الثورة العربية باسم سلام زائف ورخاء موهوم . كان أنور السادات يبيع لشعب مصر مخدر الصلح مع اسرائيل وراء كلمات السلام والرخاء .

وفى كلمة السلام والرخاء كانت تكمن التوفيقية المخادعة بين الحركة الصهيونية وحركة التحرر العربية . وكان السادات يبيع الانفتاح الاقتصادى وفى كلمة الانفتاح الاقتصادى تكمن التوفيقية المخاتلة بين الاستقلال الاقتصادى والتبعية للرأسمالية الاحتكارية الأمير[illegible] أ[illegible]دث هنا عن هذه التوفيقية كأيديولوجية سائدة ، وفى أعماق هذه التوفيقية يكمن فقدان الاستقلال وتكريس التبعية والتخلف والتجزئة القومية ، هذه هى حقيقة التوفيقية العربية التى تمثل اتفاقات كامب دايفيد والصلح مع اسرائيل

والعلاقات الخاصة والتحالف مع أميركا تجسيدا نموذجيا لها . إن جوهر هذه التوفيقية هو محاولة الجمع ــ ايديولوجيا ــ بين مصالح الامبريالية والصهيونية من ناحية ومصالح الأمة العربية من ناحية اخرى ، وليست محاولة الجمع هذه الا إهدارا لمصالح الأمة العربية لمصلحة أعدى أعدائها .

على أن هذه الأيديولوجية التوفيقية المخادعة المخاتلة على المستوى السياسى تتغذى بالأيديولوجية التوفيقية فى تجلياتها الفكرية والاجتماعية المختلفة فى حياتنا العربية . وما أكثر الثنائيات المعبرة عن هذه الأيديولوجية : العقل والنقل ، العقل والقلب ، الشرق والغرب ، الأصالة والمعاصرة ، التراث والتجديد الى غير ذلك من الثنائيات أو العكازات التى يتوكأ عليها العجز العربى ، فتدور به وتدور وتدور حتى يصيبه الدوار والبوار ، ولا يدرك ما ينسج له وراء هذه الثنائيات التوفيقية من فخاخ الاستغلال والتبعية والتخلف والتغرب والتمزق والضياع !

هل هى مصادفة ياصاحبى أن أغلب المثقفين والمفكرين القائلين بهذه الثنائية جوهرا لفكرنا المعاصر هم فى مصر من أوائل من رحبوا باتفاقات كامب دايفيد والصلح مع اسرائيل ، وباركوا السياسة الساداتية !؟

قال صاحبى مكملا : نعم .. نعم .. توفيق الحكيم ، زكى نجيب محمود ، نجيب محفوظ .. ولكن هل تشك فى وطنية هؤلاء ؟

قلت لصاحبى : طبعا لا . فلست أشك فى وطنية واحد منهم ، بل أعدهم رغم كل شىء من أبرز مفكرينا وأدبائنا . وهنا تكمن القضية ، ان التوفيقية ياصاحبى فى حياتنا العربية مستويات ومراتب فى الفكر والممارسة . فهناك من لم يقفوا مع كامب دايفيد ومع هذا فهم توفيقيون كذلك . هناك فى ظنى أكثر من توفيقية . فهناك التوفيقية التى تخفى عمالة مباشرة للاستعمار والصهيونية ، ولا تكون الا مجرد غطاء لإخفاء عمالتها المباشرة ، وهناك التوفيقية التى تخفى عجزا وترددا طبقيا فى الوعى الاجتماعى رغم وطنية أصحابها وعداوتهم للاستعمار ، وهناك التوفيقية التى تتسم بها أفكار وممارسات بعض الأنظمة العربية ذات التوجه القومى التقدمى ، سواء فى مواقفهم المتناقضة بين العداء للاستعمار والعداء لديمقراطية الحركة الجماهيرية ، بين التطلع الى التقدم الاجتماعى ، والوسطية فى القرار الاجتماعى ، بين التعبير عن مصلحة الجماهير والتسلط الفردى ، بين الرؤية العلمية للحياة والممارسات الانفعالية التلقائية اللاعقلانية .

هذه التوفيقية التى تتسم بها الأنظمة ذات التوجه القومى التقدمى هى التى جمدت إجراءاتها واصلاحاتها العظيمة وحولتها الى إصلاحية لم تستطع أن تحقق تغييرا جذريا عميقا فى مجتمعاتها . بل هى التى أتاحت أن تنمو داخل تجربتها القومية التقدمية القوى الطبقية المعادية لها ، التى استطاعت فى النهاية أن تمتطى هذه التجارب وأن تجهض توجهاتها وأن تقيم نظاما نقيضا لهذه التوجهات . ولعل الانقلاب الساداتى أن يكون درسا بالغ القسوة على ما يمكن أن تفضى اليه التوفيقية .

وقال صاحبى : ولكن النظام الساداتى ، يمثل أيديولوجية توفيقية أيضا ، رغم أنه على نقيض النظام الناصرى .

وقلت لصاحبى : لعلى قلت أن التوفيقية مراتب ومستويات ، والحق أن التوفيقية فى النظام الناصرى كانت تحسم فى كثير من الأحيان . لمصلحة الجماهير عمليا ، وفى اتجاه العقلانية فكريا ، وخاصة فى اللحظات الحاسمة . أما التوفيقية الساداتية فهى مجرد غطاء خارجى زائف يخفى انحيازه الكلى للامبريالية والصهيونية . وصدقنى ياصاحبى أن محنة حركة التحرر الوطنى العربية إنمّا تتمثل فى سيادة هذه التوفيقية بأشكالها ومراتبها المختلفة ، سواء فى المجالات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية .

وقال صاحبى : ولكن .. قل لى بربك . كيف نلغى هذه الثنائيات التوفيقية من حياتنا ؟

وقلت لصاحبى : ما أكثر ما تفجر الصراع والصدام فى أكثر من بلد عربى فى تاريخنا الحديث بين جماهير الشعب وبين الاستعمار . وما أكثر ما كانت الأنظمة العربية تقمع هذه التفجرات الشعبية خوفا على مصالحها . وفى المعارك القليلة التى اشتركت فيها الجماهير الشعبية اشتراكا فعليا فى المعركة ضد الاستعمار مع قيادات وطنية على قمة السلطة ، كان يتحقق الانتصار الباهر . أليس هذا هو الدرس العظيم لمعركة ١٩٥٦ . معركة تأميم قناة السويس ضد العدوان الثلاثى ؟ لست أنكر الدور الحاسم الذى لعبه الانذار السوفيتى ، ولكن ما كان لهذا الانذار أن يكون له دور لولا المقاومة الباسلة البطولية للجماهير الشعبية لا فى مصر وحدها بل فى كل البلاد العربية . إننا ننتصر بمقدار وعينا الموضوعى بحقيقة عدونا وبمقدار مشاركة الجماهير الفعالة . وإننا ننهزم بمقدار طمسنا لحقيقة الاستعمار ، حقيقة عدونا ، ومهادنته وبمقدار قمع حركة الجماهير وإشاعة الفكر التوفيقى اللاعقلانى .

على أن التوفيقية ياصاحبى ليست مجرد قضية فكرية ، نعالجها بالفكر وحده . إنها قضية هيمنة سلطوية لطبقات وفئات اجتماعية تفرز وتغذى هذه التوفيقية ، تكريسا لمصالحها ودعما لسلطانها . إن القضاء على هذه التوفيقية لا يتحقق الا بثورة ثقافية شاملة ، على أن هذه الثورة الثقافية الشاملة لا سبيل اليها بغير سلطة ثورية مسؤولة واعية فعالة ، فلا ثورة ثقافية بغير سلطة ثورية .

وقال صاحبى : يعنى .. ننتظر حتى يأتى الفرج وتقوم هذه السلطة ؟!

قلت لصاحبى : بل نعمل ، ونناضل ، ونعى ونتدارس ، ونوحد صفوفنا ، فى قلب حركة الجماهير .

إن إشاعة الفكر العقلانى العلمى ، ونشر روح النقد والإبداع والجسارة الفكرية ، وكشف المغالطات والزيف ، والنضال العملى من أجل تحقيق مكاسب ديمقراطية ، هذه يا صاحبى بعض معالم الطريق ، على أن المهم أن تتحقق توعية الجماهير الشعبية العربية بأهدافها ، بحقيقة أعدائها ، وبأساليب

النضال ومناهجه . ولا يكون الوعى وقفا على نوادى المثقفين وإنما يصبح حوارا اجتماعيا شاملا ، ويتجسد فى فعل جماهيرى حاسم متصاعد .. فى مواجهة الاستعمار والصهيونية وحلفائهما وعملائهما بين ظهرانينا ... فى خضم هذا كله ، لن يكون هناك مجال لتوفيقية مخاتلة ولا لثنائيات حائرة ، بل سيكون الفعل العقلانى الابداعى الحاسم هو نسيج حياتنا ونشيدها ..

ثنائية « الأرض — السماء فى (*) الفكر العربى الاسلامى المعاصر

ماأكثر الثنائيات المتوافقة أو المتصارعة فى نسيج الفكر العربى المعاصر ....

فهناك ثنائية الشرق والغرب ، والقديم والحديث ، والماضى والحاضر ، والأصالة والمعاصرة ، والتراث والتجديد ، والنقل والعقل ، والقلب والعقل ،... والإيمان والإلحاد ، والدين والدنيا ، الى غير ذلك . غير أنه يمكن تجريد هذه الثنائيات المختلفة وتركيزها فى ثنائية واحدة هى ثنائيه السماء والأرض .. بحيث تصبح هذه الثنائية العموديه رمزا لتلك الثنائيات الأفقية أو العكس ، فتصبح تلك الثنائيات الأفقية جذرا موضوعيا لتلك الثنائية العمودية — الرمز .

(*) نشر هذا المقال بالفرنسية فى مجلة La Pensée فى عدد سبتمبر — اكتوبر سنة ١٩٨٢ .

ويختلف الموقف من هذه الثنائيات من تيار فكرى إلى آخر . فهناك من يرفضون أحد طرفى هذه الثنائيات مكتفين بطرف واحد منها ، وهناك من يغليون منها طرفا على حساب الطرف الآخر . وهناك من يحتفظون بطرفى الثنائية على نحو متواز أو متوازن أو متجاور وهناك من يحاولون تجاوز الثنائية تجاوزا جدليا تأكيدا لطرف ثالث جديد .

وتحرص بعض هذه التيارات على تأكيد أن ثنائياتها أو موقفها من هذه الثنائية أو تلك ، هو جوهر الفكر العربى الإسلامى قديما وحديثا ، والحق إنه ليس هناك جوهر ثابت للفكر العربى الإسلامى قديما وحديثا ، فما أكثر التيارات والاتجاهات المتعارضة والمتصارعة التى تشكل التاريخ الحى لهذا الفكر . والقول بجوهر الفكر العربى الإسلامى ، أو للشخصية العربية أو للحضارة العربية ، كما يفعل الكثير من الدارسين والمستشرقين ، هو قول تجريدى غير تاريخى يطمس تلك التيارات والاتجاهات ، بل يسعى لتجميد الرؤية الموضوعية لإمكانيات وآفاق تطور هذا الفكر . بل إذا كان هناك إسلام واحد يتجسد فى نصوص القرآن وفى السنة ، فليس هناك إسلام واحد فى الممارسات التاريخية والاجتماعية المختلفة والتى تتخذ من تفسيرها الخاص للقرآن والسنة سندا لمشروعيتها الخاصة . ولهذا كذلك لايمكن القول بأن الفكر العربى الإسلامى المعاصر هو مجرد امتداد للفكر العربى الإسلامى القديم ، مهما تشابهت بعض ظواهره ، فكل فكر مرتبط ببنيته التاريخية والاجتماعية هو تعبير عنها ووظيفة فيها .

إن الثنائيه قسمة من قسمات الفكر العربى الإسلامى فى العصر الوسيط ولكنها لاتعد جوهر الفكر العربى الإسلامى الوسيط . وفضلا عن هذا فإن الثنائية قسمة كذلك فى الفكر العربى الإسلامى المعاصر ولكنها ليست امتداداً لتلك الثنائية القديمة ، لاختلاف جذورهما ومنطلقاتها الاجتماعية . حقا هناك تأثير فكرى . ولكن التأثير الفكرى هو نفسه وظيفة اجتماعية مشروطة تاريخيا وليست مجرد تأثير فى فراغ عبر «الأثير» اللاتاريخى . على أن هذا لايعنى أنه لاتوجد خصوصية عربية إسلامية ، بل توجد هذه الخصوصية . لا على نحو مجرد مطلق ثابت خارج التاريخ أو فوق التاريخ ، وإنما هى خصوصية مشروطة بالمراحل المختلفة للتاريخ العربى الاسلامى وبكل مايحتدم فيها من ملابسات ومعطيات داخلية وخارجية ، وهى متنوعة لذلك على المستوى المحلى وعلى المستوى القومى وعلى المستوى الطبقى ، فضلا عن أنها إمكانية مفتوحة متطورة وليست نمطا جامدا أبديا .

إلا أن البحث عن جوهر الفكر العربى الإسلامى وعن خصوصية هذا الفكر ، وخصوصية حضارته ، مازال سؤالا دائرا حائرا منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم . والثنائية — فى صورتها المتوازنة أو المتوازية — تكاد أن تكون أبرز الاجابات على هذا السؤال ، بل تكاد أن تكون بحق القسمة الرئيسية فى مختلف التجليات والممارسات الدينية والفلسفية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية للفكر العربى الاسلامى ، الرسمى ، أو الأيديولوجية السائدة فى العصر الحديث .

وسنحاول فى الصفحات التالية أن نعرض لبعض النماذج الفكرية المعبرة عن هذه الثنائية فى مختلف تلك المجالات التى أشرنا اليها ولنبدأ بالفكر الدينى.

إن الإسلام دين توحيدى ، ولكن دعواه تتضمن رؤية ثنائية تجمع بين الدين والدنيا ، العبادات والمعاملات ، الروحانية والمادية ، ولكن يختلف الموقف من طبيعة العلاقة بين طرفى هذه الثنائية بحسب الملابسات والأوضاع التاريخية والاجتماعية المختلفة . على أن هذه الثنائية تعد — على حد تعبير د. ماجد فخرى[1] — «عنوان امتياز الدعوة الإسلامية عن سائر الدعوات» وهذا يختلف عدد من المفكرين الدينيين مع بعض من يحاولون التجديد فى الإسلام بقصر الإسلام على الجانب الرحى الخالص وترك أمور الدنيا للاجتهاد العقلى الخالص ، بل يعتبر الشيخ محمد[2] البهى أن هؤلاء يشوهون الإسلام بإسقاطهم أحد مقومات الإسلام ، بإسم الروحانية المحضة وأنهم يحرفون الآيات والأحاديث التى تؤيد ثنائية الاسلام» وطرف الثنائية الإسلامية الذى يرى الشيخ البهى أن فى إسقاطه تشويها للاسلام ليس هو مجرد الجانب الدنيوى على إطلاقه وإنما الدولة والسلطة تحديدا . فالإسلام عنده ليس مجرد دعوة روحية بل هو جهاد ودولة كذلك[3] . وهو فى الحقيقة يعبر بهذا عن جوهر فكر الإخوان المسلمين . فبرغم الطابع الأحادى لفكر حركة الإخوان المسلمين ، الذى يرفض بحسم ثنائية «الدين — المدنية الغربية» ويعتبر هذه المدنية جاهلية لابد من القضاء عليها ، فإننا نجد الثنائية فى نسيج فكر هذه الحركة وممارساتها العملية . فمن ناحية هناك هذه الرؤية التوازنية بين المشيئة الإلّهية والمشيئة الانسانية ، بين المشيئة المطلقة الإلّهية وثبات السنن الكونية ، بين عبودية الانسان المطلقة لله ومقام الانسان الكريم فى الكون ، على حد تعبير سيد قطب فى الفصل الذى خصصه للتوازن[4] فى كتابه «خصائص التصور الاسلامى ومقوماته . «على أننا نلاحظ أن هذه التوازنية التى يقول بها سيد قطب ، إنما تجنح للطرف الإلّهى أساسا . ومن ناحية أخرى نجد فى فكر هذه الجماعة الدعوة الثنائية التى تجمع بين الإيمان والجهاد ، بين القرآن والسيف ، بين الدعوة الدينية وإقامة الدولة الدينية[5] . وهى ثنائية تسعى لكى يصبح التشريع الدينى هو شريعة المجتمع .

ونلاحظ أن هذه الثنائية رغم مظهرها الثنائى هى فى جوهرها أحادية كذلك .

على أننا فى الفكر الدينى الحديث نجد ثنائية أخرى هى فى الحقيقة القسمة الأساسية فى فكر عصر النهضة ثم عند من يسمون بالمجددين عامة ، وهى ثنائية توفيقية بين الدين والمدنية الغربية ، فنتبينها عند الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى وخير الدين التونسى وجمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده والشيخ على عبد الرازق وخالد محمد خالد وغيرهم . إنها ثنائية التوفيق بين النقل والعقل[6] ، بين التراث والتجديد ، بين مبادىء الدين الإسلامى وحقائق المدنية الحديثة ، بين احترام النص الدينى وضرورة التأويل والاجتهاد بما يتلاءم ومقتضيات الحياة الجديدة . وهى ثنائية رغم طابعها التوفيقى تجنح دائما إلى الطرف العقلانى .

وهكذا نجد فى الفكر الدينى ، أكثر من ثنائية ، هى ثنائية العلاقة بين الله والناس ، وثنائية بين الدين والسلطة ، وثنائية العلاقة بين الدين والمدنية الحديثة إلى غير ذلك . على أن جميع هذه الثنائيات الدينية وغيرها تنبع من ثنائية أولى هى ثنائية العلاقة الإشكالية بين ثبات النص الدينى وتجدد الحياة .

وتختلف طبيعة هذه الثنائيات بغلبة طرف من طرفى الثنائية على الطرف الآخر . على أنها فى أرقى صورها لاتخرج عن حدود التوازن والتوفيقية بين الطرفين . ولكنه توازن وتوفيقية لاتخلو رغم هذا من تمييز طرف على آخر .

أما فى الفكر الفلسفى . فلعل الدكتور زكى نجيب محمود أن يكون أبرز الذين حاولوا أن يصوغوا من الثنائية فلسفة تعبّر عن الأصالة العربية ـــ على حد قوله ـــ ففى كتابه «تجديد الفكر العربى » يسأل : هل من سبيل إلى إنتاج فلسفى عربى أصيل ؟ ويجيب : «لو تأملنا[٧]ضمائرنا لوجدنا هناك مبدأ راسخا عنه انبعث ولا تزال تنبعث ، سائر أحكامنا فى مختلف الميادين .... وأعنى به مبدأ الثنائية التى تشطر الوجود شطرين ، لايكون من مرتبة واحدة ولا وجه للمساواة بينهما ، هما الخالق والمخلوق ، الروح والمادة ، العقل والجسم ، المطلق والمتغير ، الأزلى والحادث ، أو قل هما السماء والأرض والى جانب هذا الطابع الدينى لهذه الثنائية نجد لديه ثنائية أخرى هى ثنائية التوفيق بين الثقافة العربية وعلم الغرب ، فهو ينتقد من يرجع الى الماضى أو من يتجه رأسا الى العلم الأوربى بحثا عن الثقافة الغربية المعاصرة . لأنه «إذا كان الفريق الأول عربيا فليس هو بالمعاصر ، وإذا كان الفريق الثانى معاصراً فهو ليس بالعربى . وإنما العسر كل العسر مانتصدى له فريق ثالث مازال يتحسس خطاه على الطريق بغية أن يصوغ ثقافة فيها علم الغرب وفيها قيم التراث العربى جنبا الى جنب لا ، بل متضافرين فى وحدة عضوية واحدة» .[٨]

ونلاحظ عند د. زكى نجيب محمود أن ثنائيته تفضى إلى قيمة ثالثه هى وحده عضوية بين طرفى الثنائية . وإن كنا نلاحظ[٩] فى كثير من نصوصه ترجيحا لطرف من طرفىْ هذه الثنائية ، هو دائما الطرف الروحى . وعلى خلاف ذلك نجد مفكرا مصريا آخر هو د. عبد الحميد ابراهيم الذى يخصص كتابا ضخما فى ٥٨٨ صفحة لدراسة مايسميه بالوسطية[١٠] العربية ، يتفق فيه مع د. زكى نجيب محمود فى أن الثنائية هى جوهر الفكر العربى الإسلامى ، ولكنه يختلف معه فى طبيعة العلاقة بين طرفى الثنائية ، فهى ليست علاقة عضوية ، بل هى علاقة تجاورية متوازية ، ومتوازنة ، وهو يتخذ من النخلة رمزا لفكرته . فالنخلة على حد تعبيره ، هى الرمز الذى يعبر عن الروح العربى الذى يسمح بتجاور الشيئين وأحيانا الضدين .. «فالنخلة اذن تجسيد للروح العربى الذى يتجاور فيه الشيئان ، إن رأسها فى الشمس ، وأقدامها فى الماء»[١١] على أنه يشير إلى رمز آخر هو القسطاس أو الميزان إذ إنه يفيد الوسطية بالمعنى الإسلامى الذى يراعى الجانبين أو الكفتين ، ويقيم توازنا بينها[١٢]» وهو يدعم رأيه بأول سورة نزلت بالمدينة على النبى وهى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس»[١٣] .. وهو

يميز بين الوسطية الأرسطالية وهذه الوسطية الاسلامية ، فالوسطية الارسطالية وسطية — كما يقول — تجعل شيئا فى مقابل شيئين . فضلاً عن أنها عقلية استنباطية سكونية . على حين أن الوسطية الإسلامية وسطية تجاورية تجمع بين شيئين مختلفين وهى وسطية حياة يعيشها العربى[١٤] . «إنها دنيا ودين مادية ومثالية ، واقع وخيال ، خير وشر ،ومن هنا كانت أقرب إلى واقع الانسان وتركيبه .بل هى تحل إشكال مسألة الشر والقبح . فالشر لازم والقبح لازم والظلم لازم ، ولن يفهم الخير والجمال والحق الا من خلال الأضداد .. والوسطية العربية تعترف بالأضداد لمسيرة الحياة[١٥] .» وإذا كانت الوسطية العربية الإسلامية تختلف مع الوسطية الارسطالية فهى تختلف كذلك مع الجدلية الماركسية ، لأنها تجاورية وليست جدلية .[١٦]

وهو يضرب مثالا لبيان هذه الطبيعة التجاورية بموقف أهل السنة من العلاقة بين الإراده الآلهية والإرادة الإنسانية . فليس هناك تناقض بين الإرادتين على حد تعبير ابن تيمية ، بل هناك جمع بينهما ، يبينه الغزالى على النحو التالى «ففعل النار الإحراق — مثلا — جبر محض، وفعل الله تعالى اختيار محض، وفعل الإنسان على منزلة بين المنزلتين ، فإنه جبر على الاختيار ،فطلب أهل الحق لذلك عبارة ثالثة ، لأنه لما كان فنا ثالثا ، وائتموا فيه بكتاب الله تعالى ، فسموه كسبا وليس مناقضا للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه»[١٧] .

ونلاحظ أن الثنائية عند د. عبد الحميد إبراهيم تفضى إلى موقف ثالث يحتفظ فى داخله بطرفىْ الثنائية ولا يوحّد بينهما توحيدا عضويا .

ونجد مفكرا آخر هو د. محمد عماره يقول بالثنائية فى قلب مفهوم التوحيد نفسه ! فالتوحيد الإسلامى عنده ليس توحيدا دينيا فحسب ، بل هو توحيد قومى كذلك . فالتوحيد الدينى والتوحيد القومى وجهان « لعملة واحدة ترمز لحضارتنا العربية الإسلامية ، حضارة التوحيد»[١٨] ومن فكرة التوحيد هذه يبرز مفهوم التوازن بين المتقابلات والمتناقضات واتخاذ الموقف الوسطى العادل .. الذى يثمر «الموقف الثالث» الوسطى . ويتساءل د. عمارة : لماذا فقدت حضارتنا العربية الإسلامية استقلالها ؟ ويجيب «لأنها فقدت خاصيتها أى طابعها الوسطى المتوازن أى أصيب توحيدها بالتمزق والانفصام»[١٩] .

مرة أخرى نجد أن القول بالثنائية يُفضى إلى القول بموقف ثالث .

ومع مفكر آخر — عرف بأنه أديب أكثر مما عرف بأنه مفكر — هو توفيق الحكيم نجد كتابا له مكرسا لهذه الثنائية بعنوان «التعادلية» . وتقوم التعادلية عند توفيق الحكيم على الفعل ورد الفعل بين طرفين متعارضين[٢٠] . فهناك تعارض بين العلم والإيمان ، بين الفكر والعمل ، بين القلب والعقل ، بين

الحرية الانسانية والإرادة الإلهية بين الحكمة والقدرة ، بين الفن والحياة ، على أنه لاتوازن ولاتعادل فى الحياة — كما يقول — بغلبة أحد الطرفين على الآخر . إن مأساة الغرب كما يقول الحكيم : هى اختلال التوازن لمصلحة طرف واحد هو العلم وهو العمل وهو العقل . ولهذا يدعو الحكيم فى كتابه أن تقوم الحياة على عمودين لا على عمود واحد . وكما يقول فى مسرحيته أوديب «هذه هى عظمة الحياة الشرقية ... إن الشرقى يعيش دائما فى عالمين ، على حين أن الغربى يعيش فى عالم واحد . يعيش الشرقى فى عالمين متعادلين لاينفى أحدهما الآخر .»[٢١] والتعادل عند الحكيم يكمن فى بقاء القوتين المتعارضتين معا ، دون أن تتلاشى إحداهما ، بما يتفق وفلسفة التجاور عند د. عبد الحميد إبراهيم ، وإن كنا نجد عند الحكيم ميلا فى تعادليته إلى الطرف الروحى الوجدانى على حساب الطرف المادى العقلى[٢٢] ملتقيافى هذا مع ثنائية د. زكى نجيب محمود .

ونكاد نجد فلسفة توفيق الحكيم التعادلية متجسدة فى مسرحياته ورواياته وقصصه بل فى مواقفه الاجتماعية والسياسية .

ولعل هذا ينقلنا الى مجال الأدب ، ففى جميع كتاباته الأدبية والمسرحية خاصة هناك صراع بين ثنائيات مجردة . ففى مسرحية شهر زاد صراع بين القلب والعقل حيث العقل هو المأساة والقلب هو الخلاص . وفى مسرحية «أهل الكهف» صراع بين الزمن المادى الموضوعى وبين القلب ، وفى مسرحية «بيجماليون» صراع بين الفن والحياة ، وفى مسرحية «أوديب» صراع بين الإرادة الإلهية والإرادة الانسانية ، وهو صراع أقرب إلى التوفيق والمصالحة بين الإرادتين ، فلا نجد سيطرة القدر التى نتبينها فى المسرح اليونانى القديم ولا التحدى الانسانى البروميثيوسى الذى نجده فى المسرح الأوروبى الحديث ، وكذلك الأمر فى مسرحية «رحلة إلى الغد» التى تعبر عن الصراع بين العلم والايمان ، بين العقلانية والروحانية ، بين الغرب والشرق ، والتى تكاد أن تكون تسفيها للعلم والعقلانية لحساب الايمان والروحانية . وهكذا الأمر فى بقية أعمال توفيق الحكيم الأدبية[٢٣] بشكل عام .

على أننا نجد هذه الثنائية المتصارعة كذلك فى أعمال المفكر والأديب التونسى محمود المسعدى . ففى مسرحيته السد[٢٤] يحتدم هذا الصراع بين «غيلان» رمز العقل — المغامرة — الممكن — و«ميمونة» رمز الحياة والفطرة والأرض والتسليم والاستقرار . وتنتهى المسرحية بتحطيم السد رمز المغامرة البرميثيوسيه الفاشلة . على حين أننا فى قصته «المسافر» نستشعر الدعوة إلى إنكار عالم البشرية وإلى الانتساب الى عالم الوجود المطلق ، الله[٢٥] . ولكننا نجد فى «حدّث أبو هريرة[٢٦] قال ..» إحتدام الصراع بين الشرق والغرب ، بين الجسد والروح ، بين «ريحانة التى ترمز للجسد وظُلمة التى ترمز للروح ويظل أبو هريرة معلقا بينهما» كما يقول د. توفيق بكار[٢٧] على أننا فى الحقيقة نجده أقرب إلى الأرض منه إلى السماء ، ألم تنزل معه ظلمة نفسها إلى أرض المتعة . على أن أبا هريرة المسعدى شخص متناقض — كما يقول د. بكار نصف صوفى ، نصف بروميثى ، قديم حديث ، تراثى معاصر .[٢٨]

ومع نجيب محفوظ نتبين كذلك ثنائية متوازية متوازنة متجاورة فى أغلب رواياته . بل يكاد عالم نجيب محفوظ أن يكون عالم الثنائيات المتوازية ، وتكاد المأساة فى هذا العالم أن تكون فى الخروج عن طرف من طرفىْ هذه الثنائية المتوازنة . فنجد فى أغلب رواياته ثنائية رجل الدين ورجل العلم ، أو ثنائية المؤمن والمادى ، أو ثنائية الأخ المسلم والشيوعى . ورغم مابينهما من تعارض وتناحر فى عالم نجيب محفوظ ، فإنهما يلتقيان ويتوازيان فى هذا العالم بل يتساويان من حيث القيمة ، بل إنهما ــ الأخ المسلم والشيوعى ــ يتواجدان فى نهاية روايته الكبيرة الثلاثية «فى عربة واحدة متجهة الى معتقل الطور» كما أنهما ــ الدين والعلم ــ يلتقيان معا فى نهاية رواية «أولاد حارتنا» ليصوغا مايمكن أن نسمية التصوف الاشتراكى أو الاشتراكية المتصوفة فى رؤية نجيب محفوظ الأدبية(٢٩) .

هذه النزعة الوسطية الثنائية نجدها كذلك فى كثير من النظريات أو الممارسات الاقتصادية السائدة فى البلاد العربية ، رغم اختلاف طبيعة العلاقة بين طرفى الثنائية واختلالها لصالح هذا الطرف أو ذاك فى هذه التجربة أو تلك عند هذا التيار السياسى أو ذاك . سنجد هذه الثنائية الوسطية الاقتصادية فى فكر الإخوان المسلمين ، كما سنجدها فى برامج أحزاب الطبقة الوسطى عامة ، كما سنجدها فى ممارسات بعض الدول ذات النزعة القومية التقدمية ، على مابينهما من اختلاف واختلال فى العلاقة بين طرفى الثنائية كما اشرنا من قبل ، نتيجة لملابسات ومعطيات داخلية وخارجية لا مجال للتعرض لها هنا . إنها ثنائية التوازن الاقتصادى بين التطبيق الماركسى والتطبيق الرأسمالى ، بين التخطيط الاقتصادى الكامل وليبرالية السوق الحرة ، بين القطاع العام المؤمم والقطاع الخاص الحر .إنها «النظام الاقتصادى» الوسيط على حد تعبير الشيخ محمد الغزالى أحد قادة حركة الإخوان المسلمين فى مصر . على أن هذا النظام الاقتصادى فى إطار دعوة الإخوان المسلمين لايخرج عن حدود الرأسمالية المرشَّدة ،التى تقوم على تنظيم الزكاة دخلا ومنصرفا بحسب تعاليم الشريعة ، وتحريم الربا وتشجيع المشروعات الاقتصادية الوطنية الخالية من الاحتكار ، فضلا عن تأميم المرافق الأساسية والموارد العامة كالماء والنور والوقود والنقل العام والمصائد العامة وماشابه ذلك(٣٠) .

ولن نخرج عن هذا المفهوم الإخوانى فى الفلسفة الاقتصادية التى نادى بها الزعيم المغربى علال الفاسى والتى يتبناها حزب الاستقلال فى المغرب . إنها دعوة وسطية متوازنة (!) بين الاقتصاد الموجه أو الملكية العامة للمرافق الاقتصادية الأساسية ، وبين الاقتصاد الليبرالى أى الملكية الخاصة لمختلف المشروعات ، فضلا عن منع تكتلات رؤوس الأموال الكبيرة ، وتطبيق الشريعة الاسلامية بفرض الزكاة وتحريم الربا .(٣١) ولهذا كذلك فهى رؤية رأسمالية مُرشَّدة ، لن تستطيع ــ سواء بسواء كالرؤية الاقتصادية الإخوانية ــ التحرر من التبعية للتقسيم الدولى للعمل . إن ثنائيتها تجنح جنوحا كاملا نحو تكريس البنية الاقتصادية الرأسمالية ، ويكاد الدين أن يستخدم فى إخفاء الطابع الاستغلالى ، وفى إعطاء خصوصية موهومة لتغييب التبعية البنيوية للرأسمالية العالمية . على أننا نجد فى ممارسات بعض الأنظمة العربية ذات التوجه القومى التقدمى بشكل عام وخاصة فى تجربة البعث فى سوريا والعراق ، وفى التجربة الناصرية فى

مصر ، هذا الاتجاه الثانى الوسطى كذلك فى المشروع الاقتصادى الذى يجمع بين القطاع العام والقطاع الخاص ، بين التخطيط والليبرالية ، والذى يسعى إلى توازن علاقاته التجارية والاقتصادية بين الدول الاشتراكية والدول الرأسمالية . وقد نجد فى هذه التجارب ميلا أكثر وأعمق راديكالية نحو سيطرة القطاع العام على القطاع الخاص والحرص على التخطيط فى مواجهة قوانين السوق الحرة ، والتعامل أحيانا ــ وعند الضرورة ــ مع البلدان الاشتراكية أكثرمن التعامل مع البلدان الرأسمالية، ومحاولة التحرر تدريجيا من التبعية المباشرة للتقسيم الدولى للعمل وذلك بمحاولة الحد من النمو الرأسمالى أو على الأقل محاولة وضع سقف أعلى لهذا النمو . على أن هذه المحاولات لاتنجح بنيوياً فى إيقاف نمو الطرف المعاكس الآخر ، ذى الركائز الأعمق فى بنية اقتصادية لم تتغير جذريا ، هى البنية الرأسمالية التابعة والتى يعاد إنتاجها باستمرار رغم كل النوايا الحسنة وكل الشعارات المتقدمة والمشروعات الجزئية . إن الانقلاب الاقتصادى الذى حدث فى مرحلة السادات بما يسمى بالانفتاح الاقتصادى ــ والذى تسلّح أيديولوجيا بثنائية العلم والإيمان ــ لم يهبط من أعلى ، ولم يكن مجرد غزو من الخارج ، وإنما كان ــ أساسا ــ انتصاراً لطرف من طرفى الثنائية المتمازنة (!) فى قلب تجربة الاقتصاد الناصرى ،دون أن نغفل دور العوامل الخارجية كذلك .

وفى الفكر والممارسة السياسية والاجتماعية نجد نفس هذه الثنائية المتوازنة حينا ، والتى تميل إلى هذا الطرف أو ذاك فى أغلب الأحيان ، ولعل علال الفاسى أن يكون أصرح من عبر عن هذه الثنائية كفلسفة عامة لحزب الاستقلال المغربى بتبنيه لكلمة «التعادلية» كفلسفة لهذا الحزب ، وإقرار الحزب لذلك رسميا فى الوثيقة التى أصدرها الحزب فى ١١ يناير ١٩٦٣[٣٢] .

والتعادلية ــ عند حزب الاستقلال ــ فلسفة تسعى إلى تحقيق التعادل فى المجتمع حتى «لاتطغى فيه قوة على قوة ولاتطغى فرص على فرص ولاتطغى فيه طبقة على طبقة[٣٣] » . إنها دعوة إلى «مجتمع بلا طبقات» ولكن كيف ؟ إن ذلك «لايعنى أن الطبقية غير موجودة أو أن الطبقية ستختفى» ... «ولكن يعنى الحد من غلواء الطبقات المسيطرة اقتصاديا وإجتماعيا وسلطويا لانشاء مجتمع متقارب فى طبقاته ، تستغل كل طبقة ممكناتها لصالح المجموع .[٣٣] » إن الصراع الطبقى لايدخل إذن فى المشروع التعادلى ذلك لأنه مشروع التوازن والتقارب والمصالحة الطبقية . وينعكس هذا بالضرورة فى شكل الحكم إنه التوازن بين الملكية والديمقراطية الليبرالية فهما طرفان لابد منهما للتعادل السياسى والاجتماعى ذلك أن الخير كما يقول علال الفاسى فى تحقيق إرادة الأمة على أساس (العرش بالشعب والشعب بالعرش)[٣٤] .

ولهذا فالتعادلية كما يقول أحد مفكريها وهو عبد الكريم غلاب «حينما يقيّمها دارس متفتح بعقلية علمية مستقلة سيجد كثيرا من مبادئها ونظرياتها فى صميم اليسار ، بالمفهوم الأوروبى وسيجد كثيرا من

مبادئها ونظرياتها فى صميم اليمين بالمفهوم الأوروبى[٣٥] . ولكن التعادلية ترفض أن توصف بأنها يمين أو يسار لأنها تتسم بالاستقلالية وترفض أن تكون ذيلا تابعا ليمين أوروبى أو يسار أوروبى «فضلا عن أنها ذات أيديولوجية دينية إسلامية ذات خصوصية قومية» .

إنها فى الحقيقة ثنائية فكرية ترتفع الى طريق ثالث لتخفى بخصوصيته الدينية والقومية والوسطية بنيتها البورجوازية وطبيعتها السياسية التوفيقية .

ونستطيع كذلك أن نتبين هذا الاتجاه الثنائى الوسطى فى الاتجاه السياسى وفى منهج الممارسة السياسية لكثير من الأحزاب والدول القومية ذات التوجه التقدمى وخاصة تجربة البعث والتجربة الناصرية .حقا ، إن الرؤية الطبقية فى هاتين التجربتين أكثر راديكالية وأعمق علمانية من الرؤية التعادلية التوفيقية لدى علال الفاسى وحزب الاستقلال المغربى ، وخاصة فيما اتخذتاه من إجراءات اقتصادية واجتماعية ضد الرأسمالية الكبيرة المندمجة المصالح مع الامبريالية العالمية ولمصلحة العمال والفلاحين ، فضلا عن كثير من المواقف الحاسمة ضد الامبريالية والصهيونية . إلا أنّ هذه الرؤية وهذه الممارسة — رغم هذا — كان يسيطر عليها الطابع القومى العام ، ويكاد أن يغيب عنها الطابع الطبقى فى الممارسة فى كثير من الأحيان وإن لم يغب هذا الطابع عن الشعار الرسمى المعلن . وقد انعكس هذا فى بعض التيارات الفكرية التى أخذت تبرز فى قلب هاتين التجربتين مثل القول باشتراكية عربية (رغم معارضة عبد الناصر لهذا القول) ومثل الدعوة الى طريق ثالث «بين الرأسمالية والاشتراكية على أساس من مفهوم قومى شوفينى ومثل شعار «لاشرقية ولا غربية»[٣٦] ومثل تفسير الحياد الايجابى بأنه موقف وسطى بين المعسكر الاشتراكى والمعسكر الامبريالى ، ومثل استخدام مفهوم تذويب الفوارق بين الطبقات استخداما إصلاحيا ، بديلا ومناقضا لمفهوم الصراع الطبقى ، كما انعكس هذا كذلك على شكل تنظيم الجماهير ، فجاءت التنظيمات السياسية تجميعا فضفاضا للجماهير والفئات المختلفة دون تحديد طبقى لها ، كما انعكس كذلك فى تعريف العامل والفلاح ، مما سمح لفئات اجتماعية بورجوازية أن تتبوأ مقاعدها فى المجالس النيابية باسم العمال والفلاحين ، كما انعكس فى الحد من الحريات الديمقراطية ، والعداء للتنظيم الماركسى ، وإن استفيد من بعض جوانب الفكر الماركسى . كما انعكس فى بعض الاجراءات الاقتصادية القاصرة وخاصة فى المجال الزراعى ، كما انعكس فى بعض الأحيان فى محاولة ممارسة لعبة التوازن فى السياسة الدولية بين المعسكرين الاشتراكى والامبريالى ، وفى تغذية مفهوم علوى بيروقراطى للوحدة القومية ، وفى تكريس وإعادة إنتاج المفاهيم «الدينية الفلسفية والنزعات اللاعقلانية » . ولعل هذه الثنائية القلقة ، والتى يغلب عليها فى كثير من الأحيان الطابع الانفعالى والمثالى والتى كانت تصل أحيانا إلى حد التناقض الحاد — بين المفهوم القومى والمفهوم الطبقى فى منظور النضال السياسى سواء على المستوى العربى أو على المستوى العالمى ، أن تكون وراء مانشهده اليوم من أوضاع سياسية واقتصادية وإجتماعية متردية فى بعض بلاد عربية ، كانت طليعة النضال من أجل التحرر الوطنى والتقدم الاجتماعى والوحدة القومية والديمقراطية .

هذه بعض النماذج الفكرية المعبرة عن الثنائية فى مختلف المجالات الدينية والفلسفية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وماأكثر النماذج الأخرى التى نتبينها عند العديد من المفكرين والكتاب العرب وفى العديد من الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية العربية . وإذا كنا لانعتبر هذه الثنائية جوهراً للفكر العربى الاسلامى ، قديما وحديثا ونرفض القول بتقنيمها وتأبيدها كما تحاول بعض الكتابات ، فإننا نؤكد فى الوقت نفسه أنها سمة أيديولوجية سائدة فى الفكر العربى الإسلامى على الأقل منذ بداية عصر النهضة فى القرن الثامن عشر حتى اليوم . على أنها سمة مشروطة بالملابسات والأوضاع والمعطيات الاجتماعية والتاريخية طوال مراحل هذه (الفترة التاريخية) ولهذا تتنوّع وتختلف تجلياتها وأشكال ممارساتها ، وإن تكن تصدر جميعا من الشرائح المتوسطة والصغيرة للبورجوازيات العربية التى تسيطر أيديولوجياتها على الفكر العربى طوال هذه المرحلة .

ولقد كان من الطبيعى أن يستهل فكر عصر النهضة نشأته متسما بهذه الثنائية . ذلك أن عصر النهضة كان تعبيرا عن البدايات الأولى لنمو البورجوازيات العربية وخاصة فى بلاد الشام ومصر ، وكان فى الوقت نفسه تعبيرا كذلك عن إجهاض النمو المستقل لهذه البورجوازيات منذ البداية . ففى الوقت الذى أخذت تنمو الجنينيات الأولى لهذه البورجوازيات العربية ، كانت الرأسمالية الأوروبية قد أخذت تنتقل إلى الطور الاحتكارى أى تتحول الى إمبريالية وأخذت تتطلع الى الاستيلاء على إمبراطورية الرجل المريض ، الدولة العثمانية ، التى كانت معظم البلاد العربية آنذاك تحت سيطرتها .

ومنذ بداية إنهيار الامبراطورية العثمانية ، حتى هزيمتها أخيرا فى الحرب العالمية الأولى ، أخذت البورجوازيات العربية النامية تدخل شيئا فشيئا فى إطار التبعية البنيوية للرأسمالية الاحتكارية الأوروبية وأخذت تفقد قدرتها على النمو المستقل . وكانت المرحلة الحاسمة فى حياتها ، وهى أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، مرحلة زاخرة بالتناقضات المأساوية . إذْ كانت الدولة العثمانية حاملة لراية الإسلام ، ورمزا لوحدة العالم العربى فى إطار الخلافة الاسلامية ، ولكنها كانت فى الوقت نفسه تمثل أبشع صور الاستبداد والقهر والتخلف . وكانت البورجوازيات العربية النامية ممزقة بين الدعوى الى اللامركزية فى إطار الدولة العثمانية وبين الدعوى الى الاستقلال القومى الكامل عنها . ومن ناحية أخرى ، كان هناك هذا الوافد الأوروبى الجديد ، الذى كان فى البداية يحمل وجه الحضارة والصناعة والعلم والعمل والانتاج وقيم العقلانية والحرية والإخاء والمساواة وكانت البورجوازيات العربية لاترى فيه فى البداية الا هذا الوجه الجميل . ولكن سرعان ماأخذ ينكشف لها وجهه الامبريالى القبيح دون أن يفقد عند الكثير منها حقيقته كحضارة وكقيم متقدمة . وفضلا عن هذا فإن البورجوازيات العربية قد نشأت فى معظمها من أحضان وجيوب كبار ملاك الأراضى شبه الإقطاعيين ، ولم تنشأ بالصراع معهم كما كان الشأن فى أوروبا . ولهذا اختلطت أيديولوجيتها الرأسمالية بأيديولوجية ماقبل الرأسمالية . ولهذا كان الدين الإسلامى باختلاف نزعاته السلفية والتجديدية بعدا من أبعاد هويتها القومية بل خصوصيتها فى مواجهة «الآخر» الغربى .

وهكذا تعقدت خريطة المتناقضات وتداخلت أطرافها . فكان هناك من يتمسكون بالخلافة العثمانية دفاعا عن وحدة الرباط الإسلامى للعرب وحماية لأنفسهم من الدخيل الأوروبى المسيحى ، وتطلعا الى حكم محلى ديمقراطى فى إطار الدولة العثمانية . وكان هناك من يناضلون ضد الدولة العثمانية تطلعا الى استقلال قومى ، وتطلعا الى الغرب لا كاستعمار أو إمبريالية ، وإنما كحضارة جديدة تعبر عن قيم العقلانية والديمقراطية والتاريخية التى لها تراث عميق فى خبرتهم الذاتية النامية .وكان هناك من يحاولون التوفيق بين الإسلام كدين أو على الأقل كتراث وبين منجزات الحضارة الغربية ومتطلبات الحياة الجديدة . وكان هناك من يناضلون فى آن واحد ضد الدولة العثمانية كسيطرة وضد الغرب كاستعمار أو يناضلون ضد أحد الطرفين لحساب الطرف الآخر ، وكان هناك من يرفضون الغرب وحضارته جملة ويدعون الى العودة إلى الأصول ، إلى الينابيع الأولى الدينية كسبيل وحيد لاصلاح الحاضر . وكان هناك من يرون أنه لاسبيل إلى الإصلاح والتقدم الا بالقطيعة مع الماضى التراثى جملة والاندماج فى الغرب الحضارى كلية .

وهكذا نشأت . ومازالت تتوالد فى الأيديولوجية العربية السائدة ، مختلف الثنائيات والمواقف المزدوجة بحثا عن إجابة لسؤال «النهضة العربية المجهضة» والتى لا تزال مجهضة حتى يومنا هذا ، وذلك أن الهياكل المختلفة للأوضاع ماقبل الرأسمالية ، المتداخلة فى الهياكل الرأسمالية التابعة ، لا تزال — منذ عصر النهضة المجهضة — القسمة الرئيسية للواقع الراهن للبلاد العربية . ولا تزال ثنائية القلب والعقل ، الدين والعقلانية ، الدين والمدنية الحديثة ، الدين والاشتراكية ، الدين والقومية ، القومية والاشتراكية ، الرأسمالية والشيوعية ، الأصالة والتحديث ، التراث والتجديد ، الشرق والغرب ، السماء والأرض ، لا تزال ثنائيات توفيقية — على اختلاف وتنوع العلاقة بين طرفيها — تبشّر أو توحى بطريق ثالث جديد ، هو فى الحقيقة تعبير عن أيديولوجية ثورية المظهر ، إصلاحية الجوهر ، تخفى بخصوصيتها الزائفة استمرار إعادة انتاج البنية الاستغلالية التابعة المتخلفة ، رغم كل الفترينات الخارجية اللامعة والكلمات الزاعقة حول خصوصية التحديث ، أو تحديث الخصوصية ، أو الخصوصية الخاصة جدا .

هل استطيع أن أقول فى النهاية أن مستقبل العالم العربى وإمكانية تحريره من التخلف والاستغلال والتبعية رهن بحسم هذه الثنائية المزدوجة فى الواقع العربى والفكر العربى على سواء ؟!

المراجع

(١) د . فخرى ماجد : دراسات فى الفكر العربى . دار النهار للنشر ١٩٧٧ بيروت ص ٢٥٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٩

(٣) د . البهى محمد : الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى . مكتبة وهبة . القاهرة ١٩٦٤ . الطبعة الرابعة . فصل « الاسلام دين لا دولة » ص ٢٢٧ وما بعدها

(٤) قطب سيد : خصائص التصور الاسلامى ومقوماته . دار الشروق . لبنان الطبعة الرابعة ١٩٧٨ . ص ١٣٦ وما بعدها .

(٥) البنا حسن : رسالة المؤتمر الخامس . نشر دار الاعتصام ١٩٧٧ القاهرة . ص ٣٨ وما بعدها . قطب سيد : معالم فى الطريق . دار الشروق . بيروت بلا تاريخ ص ٥٥ ومابعدها .

(٦) عبده محمد : رسالة التوحيد . كتاب الهلال . فبراير ١٩٦٤ القاهرة ص ٤٤

(٧) محمود زكى نجيب : تجديد الفكر العربى . دار الشروق . بيروت ١٩٧١ ص ٢٧٤

(٨) المرجع نفسه : ص ٢٧١ . راجع كذلك فصل « التوفيق بين ثقافتين فى كتابه « ثقافتنا فى مواجهة العصر » دار الشروق بيروت الطبعة الثانية ٧٩ .

(٩) المرجع نفسه ص ٢٧٥

(١٠) راجع ابراهيم عبد الحميد : الوسطية العربية دار المعارف . القاهرة ١٩٧٩

(١١) المرجع السابق : ص ٤٨

(١٢) المرجع السابق : ص ٧٨

(١٣) المرجع السابق : ص ٧٩

(١٤) المرجع السابق : ص ١٨٩

(١٥) المرجع السابق : ص ١٨٨

(١٦) المرجع السابق : ص ٢٠٢

(١٧) المرجع السابق : ص ٢١٧ . كان المفكر المغربى محمد عابد الجابرى يرى على خلاف ذلك أن المنطق الثلاثى القيم هو الذى يشكل الناظم الأساسى فى بنية الفكر العربى فى المشرق عند مختلف فرقه من معتزله وأشاعرة وشيعة وفلاسفة ، على حين أن المنطق اليونانى ثنائى القيم . ولهذا فهو يعتبر الكسب قيمة ثالثة . وبصرف النظر عن فكرة «الناظم الأساسى» فإن الدكتور الجابرى لا يدلل على وجود قيمة ثالثة مشتركة لدى المدارس الفكرية المختلفة بالنسبة لمفهوم أو قضية معينة مهما اختلفت طبيعة هذه القيمة الثالثة ، إنما ينتقى قيمة ثالثة فى قضايا ومفاهيم متفرقة تختلف فيها المدارس الفكرية وتظل الثنائية هى السائدة . على أن القضية تحتاج الى مزيد من التأمل (راجع فى ذلك : محمد عابد الجابرى . نحن والتراث . دار الطليعة . بيروت ١٩٨٠ . ص ١١١ — ١١٢ .

(١٨) د . عمارة محمد : « ماذا يعنى الاستقلال الحضارى لأمتنا العربية » مقال فى مجلة الهلال المصرية . فبراير ١٩٨٢ . ص ٩ — ١٠

(١٩) المرجع السابق ص ١١

(٢٠) العالم محمود أمين : توفيق الحكيم المفكر والفنان . دار القدس . بيروت ١٩٧٥ صفحة ٧٤ .

(٢١) نفس المرجع والموضع

(٢٢) نفس المرجع ص ٧٦ — ٧٧

(٢٣) المرجع السابق : فصل : مسرح الذهن . ص ١٠٣ وما بعده .

(٢٤) المسعدى محمود : السُد : تونس ١٩٥٥

(٢٥) المرجع السابق : ص ١٩٠ وما بعدها

(٢٦) المسعدى محمود : « حدّث أبو هريرة قال ... » تونس ١٩٧٩

(٢٧) المرجع السابق : المقدمة ص ٣٦

(٢٨) د . بكار توفيق : جدلية الشرق والغرب ، تحليل نص « حديث العمى » من « حدث أبو هريرة قال .. » مجلة الحياة الثقافية . عدد يناير — فبراير ١٩٨١ . ص ٢٢

(٢٩) العالم محمود أمين : تأملات فى عالم نجيب محفوظ . الهيئة المصرية للتأليف والنشر . ١٩٨٠ صفحات ٣٦ — ٦٨ — ٨٦ .

(٣٠) قطب سيد : العدالة الاجتماعية فى الاسلام . مكتبة مصر ومطبعتها . بلا تاريخ . ص ١٠١ — ١٣٦ .
البنا حسن : « نحو النور » كتاب الدعوة . الشركة المصرية للطباعة والنشر ١٩٧٧ صفحات ١١٤ — ١١٥ .

(٣١) الفاسى علّال : النقد الذاتى . الطبعة الرابعة . الرباط . ١٩٧٩ . الباب الثالث . الفكر الاقتصادى صفحات ١٨١ — ٢٤٠ .

(٣٢) غلاب عبد الكريم : الفكر التقدمى فى الأيديولوجية التعادلية : ص ٣٤ عام ١٩٧٩

(٣٣) المرجع السابق ص ١١٥

(٣٤) الفاسى علاّ : المرجع السابق ذكره : ص ١٥٧

(٣٥) غلاب عبد الكريم : المرجع السابق ذكره : ص ٢٠٠

(٣٦) يجد الشيخ محمد البهى فى سياسة الحياد الايجابى ايديولوجية « لا هى بالشرقية الالحادية ولا هى بالغربية الصليبية » راجع كتابه المذكور سابقا ص ٥٠



مفهوم العقل والعقلانية (*) عند دكتور زكى نجيب محمود

منذ خمسة وثلاثين عاما ، فى فبراير عام ١٩٥٠ على وجه الدقة ، نشرتُ دراسة فى مجلة « علم النفس التكاملى » بعنوان « ما وراء المدرك الحسى » ، انتقد فيها الفلسفة الوضعية المنطقية عاه. ، وما يكتبه عنها وبها د . زكى نجيب محمود خاصة . وطوال هذه السنوات الخمس والثلاثين ، كنت أتابع كتاباته متابعة نقدية ، سواء كانت كتابات مقصورة على عرض الوضعية المنطقية عرضا نظريا خالصا ، أو تطبيقيا على واقع حياتنا الاجتماعية والثقافية ، أو تلك التى أخذ فيها ابتداء من منتصف الستينات يتعرض بالتحليل والتقيم لتراثنا العربى القديم مطبقا فى ذلك الفلسفة الوضعية المنطقية . ومنذ ذلك التاريخ وحتى اليوم ، ما اختلف موقفى من الوضعية المنطقية سواء فى منهجها النظرى العام ، أو فى تطبيقها المصرى العربى الذى يقوم به د . زكى نجيب محمود .

---

* فقرات أساسية من دراسة قدمت فى الندوة التى عقدتها كلية التربية بدمياط احتفالا بالدكتور زكى نجيب محمود فى أوائل أبريل ١٩٨٦ .

على أنى طوال هذه السنوات الخمس والثلاثين ، وبرغم اختلافى مع الوضعية المنطقية ومع د . زكى نجيب محمود ، فإن ذلك لم يقلل من تقديرى العميق لهذا المفكر الكبير . إنه نموذج فريد فى تراثنا الفكرى المعاصر والحديث بل والقديم من الاتساق والتماسك فى منهجه الفكرى وفى المستوى الرفيع من دماثة الخلق وشرف التعبير وصدق التواضع واحترام الرأى المخالف والإحساس العميق بالمسئولية العامة وطنية كانت أو اجتماعية أو انسانية ، والدعوة الجسور إلى ما يراه صحيحا حقا .

وخلال الأشهر الماضية ، أتيح لى بعد عودتى إلى مصر ، أن أتابع ما يكتبه أسبوعيا فى جريدة الاهرام من مقالات يتصدى فى أغلبها لما يمكن أن نسميهم بأصحاب الاتجاهات السلفية اللاعقلانية المتزمتة التى أخذت تنتعش وتنتفش فى مجتمعنا بل فى أجهزتنا الإعلامية والايديولوجية الرسمية خلال السنوات الأخيرة . وفى هذه المقالات كان الدور الذى يقوم به د . زكى نجيب محمود دوراً إيجابيا على المستوى الفكرى والاجتماعى ، وكان فى جوهره دفاعا عن العقل والعقلانية دون مساس بما يؤمن به من قيم ومبادىء دينية . لقد كان د . زكى نجيب محمود وما يزال بحق فارس العقل والعقلانية فى مواجهة الفكر السلفى اللاعقلانى المتزمت . وهو فى هذا ولهذا موضع تقدير وإكبار .

ولهذا كان من الطبيعى أن يثور فى نفسى هذا السؤال القلق : أين هذا التقدير والإكبار لعقلانية د . زكى نجيب محمود فى مقالاته هذه ، من موقفك النقدى لفلسفته الوضعية المنطقية طوال تلك السنوات ؟ هل دعوته العقلانية هذه منبتة الصلة بوضعيته المنطقية ؟ أم دعوته العقلانية هذه هى ما تزال امتداداً وتطبيقا لوضعيته المنطقية ؟ وإذا صح هذا ، فما سرّ تقديرك واكبارك لها برغم اختلافك مع أسسها الفلسفية ؟ هل الأمر أن الخطر الأكبر الذى يواجهه مجتمعنا وفكرنا اليوم هو هذا الفكر السلفى اللاعقلانى المتزمت ، مما يجعلك ترتضى بل تقدر وتُكبر هذه الدلالة الوضعية للعقل وللعقلانية التى يدعو إليها د . زكى نجيب محمود والتى يتصدى بها لهذا الخطر الأكبر ؟ وهل معنى هذا أن نقف عند هذه الحدود الوضعية للعقل والعقلانية ولا نتعرض لها بنقد ، مراعاة للمعركة التى نخوضها مع الفكر اللاعقلانى ؟

وهكذا فرضت علىّ هذه التساؤلات المختلفة ضرورة أن أعرض أولا بالتحليل لحقيقة العقل والعقلانية التى يدعو إليها د . زكى نجيب محمود .

والحق ، أن مسألة العقل والعقلانية تكاد أن تكون جوهر فلسفة د . زكى نجيب محمود النظرية والتطبيقية . وقد يكون من التمهيد الضرورى أن نشير إشارة مختصرة سريعة إلى المعالم الأساسية للفلسفة الوضعية المنطقية دون دخول فى تفاصيل أو أحكام .

ترى هذه الفلسفة أن معطيات الحس المباشر هى مصدر علمنا بالواقع ، وهى كذلك مقياس صدق هذا العلم . ولهذا فليس ثمة وجود موضوعى للكلى والعام ، « و إذا لم يكن للفظة المفيدة « رصيد » بين كائنات الدنيا الخارجية التى نراها بالعين ونلمسها بالأصابع ، وجب تغليفها على سبيل العبارة المجهولة الدلالة . فهى مركب ناقص لم يكتمل له كيان « الفكرة » التى يجوز قبولها أو رفضها .

فالقبول والرفض معا ، مرهونان باكتمال الفكرة أولا وأعنى — والقول هنا للدكتور زكى نجيب محمود — أنهما مرهونان بأن نضمن وجود أفراد فعلية مما يشير إليه الاسم المعين » (راجع قصة عقل . دار الشروق . ط .١. ١٩٨٣ ص ١٠٤ — ١٠٥) « ولهذا إذا وجدت أن الكلام المجمل العام يستعصى على الرد إلى ذرات فردية فى دنيا اللفظ وفى دنيا الواقع الذى يقابل اللفظ ، فاعلم — والكلام هنا كذلك له — أن أرجح الرأى عندئذ هو أنك بازاء كلام بغير معنى » (ثقافتنا فى مواجهة العصر . دار الشروق طبعة أولى . ص ٧٩) .

وتأسيسا على ذلك ترفض الوضعية المنطقية أو تنكر المفاهيم الكلية والعامة ، لأنها ليست لها دلالة إشارية مباشرة إلى مدرك حسىّ . فعلى سبيل المثال ، كلمة أمة أو شعب أو دولة ، تعبر عن مفاهيم ذات دلالة عامة . إنها فى ضوء الوضعية المنطقية « وهم ميتافيزيقى إذا تصورنا أنها تعبر عن كيان ووجود قائم بذاته على نحو ما يكون زيد أو عمر من الأفراد له كيان . وهى لا تعدو أن تكون رموزاً للتفاهم » (خرافة الميتافيزيقا . طبعة ١٩٥٣ ص ١٥٨) « فالأمة والشعب والدولة ، على حد تعبير د . زكى نجيب محمود — إذا فككنا كل عبارة من هذه الألفاظ إلى قائمة طويلة من العبارات الأولية التى يتحدث كل منها عن فرد واحد فى حالة واحدة من حالاته الكثيرة ، تبخرت هذه الأشباح الوهمية وزالت من الوجود » (نفس المرجع ص ١٥٩) . ليس للشعب أو الأمة وجود إلا فى الأفراد ، وليس للدولة وجود إلا فى الموظفين الفرادى ، أما الدلالة العامة فليس لها تحقق موضوعى خارجى . وعلى هذا فالأبنية الميتافيزيقية جميعا وهم ، بل لقد « نشأت الميتافيزيقا على حد تعبير الدكتور زكى نجيب محمود من غلطة أساسية هى الظن بأنه ما دامت هناك كلمة فى اللغة فلابد أن يكون لها مدلول حقيقى » وهنا تتحدد مهمة الفلسفة عند الوضعية المنطقية . ليست مهتمها أن تقيم بناء معرفيا ، أو نسقا انطولوجيا أو ابستمولوجيا أو اكسيولوجيا ، وإنما مهمتها تحليل العبارات تحليلا يكشف عن صحة ما تشير إليه من مدركات حسية مباشرة أو عدم صحتها . ووسيلة الفلسفة إلى التحليل هى المنطق ، المنطق الصورى بوجه التحديد . فالمنطق سواء بسواء كالرياضة لا يعبر عن شىء فى الخارج ، وإنما هو صياغات شكلية تقوم على تحصيل الحاصل ، ولهذا فهى مجرد أداة للتحليل . إنها — كما رأينا — فلسفة وضعية من حيث اقتصارها على المعطيات الحسية باعتبارها الأساس والمعيار الوحيد للصدق ، وهى منطقية لاتخاذها المنطق الصورى أداة للتحليل وتحديد مدى المطابقة بين التعبير والمعطيات الحسية .

ونعود بعد ذلك إلى ما إنقطع من حديثنا حول مفهوم العقل والعقلانية عند الدكتور زكى نجيب محمود . والحق أن مفهوم العقل والعقلانية مبثوث ومتضمَّن فى كل ما كتبه بشكل أو بآخر . ولا تكاد تخلو معالجة نظرية مجردة أو تطبيقية عملية من تأكيد مفهوم العقل والعقلانية . ولكن حسبى أن نقف عند بعض المواضع فى كتاباته التى كرسها لمفهوم العقل .

فى الفصل التاسع من كتابه « تجديد الفكر العربى » فقرة خاصة بقيمة العقل فى تراثنا . وفى هذه الفقرة نقرأ التعريف التالى لمعنى العقل : « العقل اسم يطلق على فعل من نمط ذى خصائص يمكن تحديدها وتمييزها . والعقل ضرب من النشاط يعالج به الانسان الأشياء على وجه معين » . (ص ٣٠٩) ونقرأ بعد ذلك « فأما التحديد الذى أريد أن أحدد به معنى العقل ... فهو الحركة التى انتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه ، من دليل إلى مدلول عليه ، من مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها ، من وسيلة إلى غاية تؤدى إليها تلك الوسيلة » (ص ٣١٠) « فالعقل انتقالة دائما من عبارة لفظية إلى عبارة تلزم عنها ، إذا كنا فى مجال « نستنبط » فيه حكما من الأحكام ، أو هو انتقالة من شاهد محسوس إلى واقعة تترتب عليه وتتبعه إذا كنا فى مجال « نستقرىء » فيه حكما من مشاهدات » (ص ٣١١) .

وفى الندوة التى انعقدت فى الكويت عام ١٩٧٤ حول « أزمة الحضارة العربية » قدم دراسة تعرض فيها لمفهوم العقل باعتباره معيار الحضارة ، وقدم له تعريفا لا يختلف كثيرا عن التعريف السابق . فالعقل « هو ببساطة شديدة على حد تعبيره هو ذلك النمط من أنماط السلوك الذى يتبدّى عندما نحاول رسم الطريق المؤدية إلى هدف **أردنا** بلوغه . فليس الهدف المختار فى ذاته « عقلا » ، **لأنه وليد** الرغبة وحدها . وليست النقطة التى أبدأ بها السير على الطريق عقلا ، لأنها مبدأ مفروض . أما العقل بمعناه الدقيق — **فهو** ببساطة شديدة كما قلت — رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض من جهة ، وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى . فافرض مثلا أن أمة أرادت الحرية لأبنائها ، إذن فهذه الحرية المنشودة هى الهدف المقصود ، والفاعلية العقلية فى هذه الحالة هى فى دقة التصور لما ينبغى أن يتخذ من وسائل لتحقيق ذلك الهدف ، وبمقدار ما يكون تصور الوسيلة من دقة تمكن الناس من السير على هداها فلا ينحرف بهم الطريق ، يكون لدينا من قدرة عقلية فى هذا المجال » (ص ١٩٧) . وبعد هذا التعريف ، يسعى د . زكى نجيب محمود إلى بيان أن هذا الاستخدام للعقل هو معيار للحضارة ، سواء كانت حضارة أثينا فى عصر بركليز أو حضارة بغداد فى عصر المأمون أو فلورنسا فى عهد آل ميدتشى أو باريس فى عصر فولتير . ثم ينتقل بعد ذلك إلى تحديد معالم العقلانية فى عصرنا فيقول « إن العقل يوجّه فاعليته إلى ميادين تختلف كيفا من عصر إلى عصر ، وميدان اليوم هو العلوم الطبيعية التى تتمثل فى الأجهزة » « الأجهزة هى لغة عصرنا » « وهو عصر تقنىّ بنتامى » أى يتضمن العلوم التى تستهدف اختراع الأجهزة التى تجسد قوانينها ، إلى جانب قيام الأخلاق على أساس المنفعة تأكيدا لفلسفة الفيلسوف الانجليزى بنتام . وأخيرا يحدد د . زكى نجيب محمود نموذجا يضعه نصب أعيننا أثناء سيرنا لتحقيق العقلانية فى حياتنا هذا النموذج هو « الحياة العصرية كما تعاش اليوم فى بعض أجزاء أوروبا وأمريكا » (ص ٢٦) .

وفى كتابه « المعقول واللامعقول فى تراثنا العربى » يعرف العقل بالتعريف نفسه بأنه « طريقة السير من نقطة الابتداء إلى نتيجة يوصل إليها » أى هو « النقلة من مقدمة مطروحة أمامنا إلى نتيجة تلزم منها ، أو تستدل منها إما لزوما يقينيا فى حالة الرياضة أو استدلالا ترجيحيا فى حالة العلوم الطبيعية » (ص ٣٦١) . المهم إذن النقلة ذاتها لا مبدأ النقلة ولا هدفها ، ذلك أن هذا الهدف كما يقول هو

عملية إرادية تتم بالرغبة أو بالجانب العاطفى من الإنسان . وفى نفس كتابه هذا « المعقول واللامعقول » يرى د . زكى نجيب محمود أن الإمام الغزالى فى تعريفه للعقل عقلانى النظر إلى « أقصى الحدود » وإن لم يطبق هذه العقلانية فى تناوله للأمور . ويحدد هذه العقلانية فى المعانى الأربعة التى حدد بها الإمام الغزالى العقل وهى (١) استعداد الانسان لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الدقيقة القائمة على الفكر . (٢) إدراك الانسان منذ فطرته للحقائق الأولية مثل ما يجوز وقوعه ومالا يجوز وقوعه . (٣) مجموعة ما اكتسبناه من خبرة أو ما يطلق عليه اسم « الحنكة » (٤) قدرة الانسان على معرفة عواقب الأمور ومن ثم يأتى وجوب قمع الشهوة الداعية إلى لذة عاجلة » هذه هى المعانى الأربعة للعقل التى يعتبرها د . زكى نجيب محمود دليلا على أن الإمام الغزالى « عقلانى النظر إلى أقصى الحدود » ، وهذا القول يتضمن أن هذه المعانى الأربعة هى كذلك معانى العقلانية عند د . زكى نجيب محمود نفسه .

وفى دراسة قدمها د . زكى نجيب محمود فى المؤتمر الدولى الأول للفلسفة الاسلامية الذى انعقد فى القاهرة فى نوفمبر عام ١٩٧٩ ، يتساءل عن المقصود بالعقل ويجيب بأنه **أولا** : استخدام منهج الاستدلال الذى يتيح للباحث أن يستخرج من النص القائم محتواه وذلك حين يكون ذلك المحتوى مضمرا فى الألفاظ بحيث يحتاج ظهوره إلى تحليل . والتحليل عملية عقلية . **ثانيا** : هو قراءة الشواهد الحسية ، قراءة تؤدى إلى فهمها وتعليلها على نحو يكون من شأنه حل المشكلة الطارئة . **ثالثا** : النظر إلى القيم والقيم الأخلاقية بصفة خاصة ، نظرة موضوعية مطلقة ، بمعنى لا يجعلها أمورا ذاتية تتغير مع الأهواء ، كما لا يجعلها مرهونة بظروف الزمان والمكان . وما دام أمرها كذلك فإنه يصبح فى وسع الفقيه الموهوب أن يحكم على ما يعرض له فى مواقف طارئة جديدة وغير منصوص عليها نصّا مباشرا صريحا ، حكما يميز فيه بين ما هو حق وما هو باطل » .

ولعل آخر ما نقرأ للدكتور زكى نجيب محمود من نصوص حول تعريف العقل هو ما يذكره فى مقاله « شرح وتشريح » فى آخر ما صدر له من كتب وهو « عن الحرية أتحدث » من أن « التفكير عملية ذهنية نرسم بها خريطة العمل المؤدى إلى تحقيق هدف ما ، وبذلك فلتتنوع الأهداف ما شاء لها أصحابها أن تتنوع . ولكنها جميعا تلتقى عند هذا الأصل المشترك » « فصاحب العمارة التى تنهار بعد بنائها ، لم يكن يريد لها أن تنهار ، لكنها انهارت لخطأ وقع فى عملية التفكير الأولى » (ص ٢٧) .

ولعلنا نجد فى تعريفه للقانون العلمى ما يقترب من تعريفه للعقل والعقلانية . ففى كتابه « المنطق الوضعى » (الجزء الثانى ص ٢٩٥) نقرأ « ... إن القانون العلمى ليس قضية حتى يجوز وصفه بالضرورة أو بالاحتمال بالاطلاق أو بالانحصار بل هو تعليمات استرشد بها الباحث فى طريق سيره خلال الظواهر الطبيعية ، فهو أشبه برسم خريطة اعتمدنا فيه على مشاهدات وضممناها إلى نقاط مختلفة أحسن اختيارها لتصلح الخريطة بعد ذلك للدلالة على سائر النقاط التى قد وقعت تحت المشاهدة » ونقرأ نفس المعنى للقانون العلمى فى كتابه « تجديد الفكر العربى » « المعرفة العلمية هى فى

صميمها مخططات لأعمال ، وليست هي بناءات تبنى فى الذهن ليتأملها الإنسان » (نقلا عن « قصة عقل » ص ٢٣٨) ولهذا لا مجال لقانون السببية فى هذا المفهوم الإجرائى للقانون العلمى . وفى كتابه « نحو فلسفة علمية » فصل كامل مكرس لذلك . ونقرأ فى كتاب آخر له هذا النص الذى يدحض فيه موضوعية قانون السببية سواء بإقراره له بالنسبة لعصر سابق أو إنكاره له بالنسبة لعصرنا « لو قال قائل : ليس فى العالم سببية تربط حوادثه لكان قوله هذا صوابا بالنسبة لعصرنا هذا ، لأنه متفق مع الفرض الأول الذى ينبنى عليه علم الطبيعة الآن ، ولكن يكون خطأ بالنسبة لعصر كانط » (موقف من الميتافيزيقا . وهو الطبعة الثانية من كتابه خرافة الميتافيزيقا . ١٩٨٣ ص ٦٧ — ٦٨ دار الشروق) .

وخلاصة هذه التعريفات جميعا على تنوعها هى أن العقل والعقلانية هى عملية إجرائية خالصة بصرف النظر عن مبادئها وغاياتها ، سواء كانت هذه العملية عملية استدلالية أو استقرائية ، أى سواء كانت انتقالا من مقدمات نظرية إلى نتائج مستخلصة منها ، أو من شواهد ملموسة إلى نتائج مترتبة عليها . فالعقل إذن مجرد سلوك عملى يبدأ من مقدمات مبدئية مفروضة أو من قيم أخلاقية مطلقة وينتهى إلى أهداف مبتغاة دون أن يكون له علاقة بتلك المقدمات أو تلك الأهداف . إنه خط السير فحسب وخارطته . ولهذا فهو إلى جانب طابعه الإجرائى الخالص له طابع نفعى كذلك . فهو وسيلة أو أداة عملية لتحقيق غاية . وسلامته وصحته فى مدى **دقته** فى الوصول إلى هذه الغاية . إنها إذن **دقة برجماتية نفعية** . والعقل فى ممارسته لإجرائيته البرجماتية النفعية هذه ، إنما يمارس فاعليته فى مجال العلم خاصة وفى حدود شواهد ومدركات حسية ، فضلا عن أنه هو نفسه ثمرة مدركات حسية . ويكاد هذا التحديد لملامح العقل يجعل منه عقلا فرديا خالصا أو على الأقل يسبغ هذه الصفات الفردية للعقل على السلوك الجماعى والاجتماعى الذى يمكن أن يتصف بالعقلانية .

ومن هذه الزاوية كذلك يمكن أن نتبين أن هذا المفهوم للعقل خال تماما من أى دلالة تاريخية أو اجتماعية ، فالعقل والعقلانية فى تعريف د . زكى نجيب محمود هو معيار مجرد عام للحضارة ، نجده فى أثينا بركليس كما نجده فى بغداد المأمون وفى فلورنسا ميدتشى وفى باريس عصر التنوير ، كما نجده فى حضارة عصرنا الراهن الذى يتمثل نموذجها فى بعض البلاد الاوروبية والأمريكية . إنه معيار واحد على اختلاف هذه الحضارات جميعا ، واختلاف ملابساتها وأسسها وتوجهاتها . وقد يكون هناك اختلاف فى المنحى الذى يتخذه العقل لتحقيق فاعليته ولكنه واحد فى هذه الحضارات جميعا فى صفته الأساسية وهى « دقة التصوير لما ينبغى أن يُتخذ من وسائل لتحقيق هدف » . لا دلالة اجتماعية — تاريخية إذن لمفهوم العقل ، بل دلالته دلالة اجرائية نفعية مطلقة فوق التاريخ وفوق المجتمع ، وإن اختلفت ميادين ممارسة هذه الإجرائية النفعية باختلاف الحضارات . وبهذا المعنى فليس للعقل أى دلالة ايديولوجية كذلك ، بل يقتصر الحكم عليه بالخطأ أو الصواب بمقدار ما يكون خط سيره محققا الوصول للهدف أو فاشلا فى الوصول إليه . وهكذا رأينا أنه فى حالة صاحب العمارة التى انهارت ، نرد هذا الانهيار إلى مجرد خطأ فى الحساب ، لا إلى ما وراء هذا الخطأ من سياق اجتماعى وأخلاقى ، هو المصدر الأساسى

لهذا الانهيار وليس مجرد الخطأ الحسابى . (ولعل ظواهر سقوط العمارات فى مصر السبعينات نماذج بليغة على ذلك) .

وفضلا عن هذا فليس للعقل فى تعريف الدكتور زكى نجيب محمود أى دلالة ابستمولوجية معرفية ، بل هو سواء بسواء كالقانون العلمى مجرد تعليمات إجرائية لتيسير الوصول إلى غاية ما ، دون أى تعبير عن حقيقة موضوعية ، أو عن امتلاك معرفى لضرورة خارجية متحققة .

وبهذه المعانى للعقل عند الدكتور زكى نجيب محمود ، لا نجد أدنى تعارض أو مفاضلة من الناحية الفكرية أو العقلية بين المذاهب السياسية والاقتصادية والفنّية المختلفة ، ما دام كل منها يبدأ من مقدمات وتعريفات ومبادىء مختلفة عن بعضها البعض ، ويمارس هذه الفاعلية العقلية الإجرائية ابتداء من هذه المبادىء ووصولا إلى أهداف محددة . وهكذا تتساوى مختلف المذاهب المتعارضة من حيث وحدة وتماثل مسلكها العقلى الإجرائى المحايد مهما اختلفت مقدماتها وغاياتها !

ولكن ... هل نحن بهذا ندين العملية العقلية الإجرائية النفعية البرجماتية ونرفضها ؟! الحق لا . فالذى لا شك فيه أن هذا المنحى الإجرائى البرجماتى هو جزء طبيعى وظيفى فى أى عملية عقلانية . ولكن هناك فارقا بين هذا ، وبين أن نقصر العملية العقلانية كلها على حدودها الإجرائية النفعية البرجماتية ، ونغفل عن جوانبها ووظائفها ودلالاتها الأخرى ، بل نجعل من هذه الحدود القاصرة فلسفة فكر وفلسفة حياة ! إننا بهذا نجنح عن إطار العقل والعقلانية العلمية الحقة إلى إطار إيديولوجى رغم المظهر المحايد لهذه الوضعية المنطقية بل بسبب هذا المظهر المحايد نفسه .

ولكن كيف نصف المفهوم الإجرائى النفعى للعقل بأنه يفتقد الدلالة الإيديولوجية ، وفى نفس الوقت نتهمه بأنه يجنح إلى الإيديولوجية ؟ الحق أنه ليس ثمة تناقض فى هذا . فالمفهوم الإجرائى البرجماتى للعقل يقدم باعتباره مفهوما محايداً مطلقا فوق الزمان والمكان ، أى يفتقد أى دلالة نسبية تاريخية — اجتماعية ، وبهذا المفهوم لا يكون للعقل أى دلالة إيديولوجية بل أى دلالة ابستمولوجية كما سبق أن أشرنا ويصبح ذا دلالة شكلية صورية محايدة . على أنه بهذا المفهوم الإجرائى الشكلى المحايد نفسه ، يسعى لطمس أو إخفاء الدلالة الايديولوجية فضلا عن الدلالة الابستمولوجية الكامنة فى أى عملية عقلية . وهو بهذا يقوم بوظيفة ايديولوجية رغم مظهره أو إدعائه غير الأيديولوجى .

ولكن ماذا تعنى الدلالة الايديولوجية للعقل ؟ إنها فى تقديرى القول بأن العقل ليس مجرد فاعلية ذهنية استدلالية أو استقرائية ، على المستوى الفردى ، بل هو كذلك ، رغم فردية التعبير عنه وتجلّيه ، إبن اللحظة التاريخية الاجتماعية التى ينشأ منها ويؤثر فيها . إنه ثمرة معرفية لملابسات موضوعية وفاعلية معرفية مؤثرة كذلك فى هذه الملابسات الموضوعية . إنه ليس مجرد أداة محايدة ، أو مجرد وسيلة إجرائية ، بل يتضمن إلى جانب ذلك معارف وخبرات ، ويستهدف امتلاك المزيد من المعارف والخبرات ، وفى هذا يخضع لملابسات واقعه ، ولموقعه فى هذا الواقع وموقفه منه .

ولنضرب مثلا لتوضيح ذلك من تراثنا العربى الاسلامى القديم . فى إطار دولة واحدة هى الدولة البويهية عالج كل من الإمام القاضى الباقلانى الأشعرى ، والقاضى عبد الجبار المعتزلى قضية عملية واحدة هى قضية غلاء الأسعار ، وكلاهما أعمل فكره فى تفسيرها . أما الإمام الباقلانى فإنه فى الفصل المخصص لهذه المسألة فى كتابه « التمهيد » يرفض إرجاع الغلاء والرخص فى الأسعار إلى العرض ، وإنما يرجعه إلى الطلب ، أو ما يسميه « الرغائب والدواعى » . فالحصار المضروب على مدينة لا يرفع الأسعار داخلها كما يقول ، فلو أن الله « خلق الزهد فى الناس عن الاغتذاء وإيثار الموت ، لما اشتروا ماعندهم وإن قل بقليل أو بكثير » وعلى هذا « فإن جميع هذه الأسعار من الله تعالى » لأنه هو الذى يخلق الرغائب فى الشراء ويوفر الدواعى على الاحتكار (التمهيد ص ٣٣٠ — ٣٣١) بل إذا مات الناس بسبب حصار السلطان لمدينتهم فقد نقول مجازاً إن السلطان قد أماتهم جوعا وضراً وهزالا . وهو فى الحقيقة — كما يقول الإمام الباقلانى لم يفعل بهم موتا ولا قتلا وإنما فعل أفعالا أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم . (ص ٣٣٠) وهكذا يرجع الإمام الباقلانى السببية إلى الله فى كل شىء ، فلا علّية بين الأشياء ، وإنما هو تساوق عند تلاق الأشياء وليس فعلا بينها وإنما الفعل دائما لله وحده وهذه هى نفس الحجة ونفس المنطق الذى يدحض به الإمام الغزالى مفهوم السببية فى المسألة السادسة عشرة من كتابه « تهافت الفلاسفة » . فالنار تحرق القطنة عند ملاقاتها لا بسبب ملاقاتها ، وإنما الحارق هو الله .

أما القاضى عبد الجبار فى كتابه « المغنى » فيقول بأن سبب الغلاء هو « قلة الشىء مع شدة الحاجة إليه أو كثرة المحتاجين بالنسبة إلى ما هو موجود . وإن ما يجرى من التسعير إنّما أنشأه بعض الظلمة ويؤدى إلى فساد يعم الفقراء » ولهذا يرى القاضى عبد الجبار أن يتدخل الإمام لتسعير بعض الأمتعة على التعْديل أى مراعاة « المصلحة العامة » (راجع فى ذلك كتاب حسن زينة . « العقل عند المعتزلة » دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٧٨ ص ١٠٨ — ١٠٩) .

وليس بكاف أن نقول إن الباقلانى لا عقلانى ، وأن عبد الجبار عقلانى ، الأول لا عقلانى لأنه جنح إلى تفسير ظاهرة بعلة غير طبيعية أو خارج نطاق الطبيعة ، على حين أن الثانى قد فسّرها بعلل طبيعية . فصفة العقلانية واللاعقلانية وحدها لا تفسّر اختلاف التفسير بينهما — ولا يمكن أن نتبيّن حقيقة موقف الباقلانى فى انفصال وعزلة عن موقفه من « ابن عضد الدولة » البويهى الشيعى الذى كان الباقلانى هذا الإمام السنى يسعى لمناصرة حكمه الاستبدادى ، على خلاف موقف القاضى عبد الجبار . والحق ، أنّنا لو تأملنا كتاب « التمهيد » للإمام الباقلانى لوجدنا فى كثير من صفحاته وفقراته نهجا استدلاليا إجرائيا صحيحا من حيث أنه عملية ذهنية خالصة . ولكنه سرعان ما يستخدم هذا النهج الاستدلالى العقلانى الصحيح للوصول إلى نتائج لاعقلانية . ولهذا لا نستطيع أن نفصل العملية الذهنية عنده أى العملية العقلية عن مقدماتها ونتائجها ونحصرها فى هذه العملية الذهنية الإجرائية وحدها . ولعل الأمر ينطبق كذلك على الإمام حجة الاسلام الغزالى . وإنى لأختلف مع د . زكى نجيب محمود فيما يراه من أن الغزالى وإن قام بتعريف العقل تعريفا صحيحا فإنه لم يطبق هذا التعريف فى ممارسته الفكرية . فالحق أننى أجد فى الكثير مما كتب الغزالى مستوى رفيعا من النهج الاستدلالى

العقلانى المتسق إجرائيا ، لست أشير فحسب إلى كتابه الذى يعد دائرة معارف فلسفية « مقاصد الفلاسفة » وإنما أشير كذلك إلى كتابه « التهافت » فى كثير من جوانب حجاجه مع خصومه من الفلاسفة . إن الغزالى فى تقديرى يعبّر عن فكر زاخر بالقلق والمعاناة والتمزق . ولعل هذا يفسّر عقلانيته ولاعقلانيته فى آن واحد . ولست أستطيع أن أفسّر فكره العقلانى اللاعقلانى خارج إطار المدرسة النظامية ، مدرسة إشاعة ونشر ايديولوجية الولاء للدولة السلجوقية ، أو خارج إطار الصراع الفكرى ضد الباطنية من ناحية ، والسكوت الفكرى من ناحية أخرى على مفاسد السلطة بل وعلى الغزو الصليبى آنذاك . هل يمكن أن نفسر الحدود العقلية لفكر الغزالى بعيدا عن كل هذه العناصر ؟ ألسنا بهذا نتكشف الدلالة الأيديولوجية لهذا الفكر بدلا من الاكتفاء بتقرير عقلانيته ولاعقلانيته وبدلا من الموقف الإجرائى النفعى الوضعى من تراثنا العربى الاسلامى كله الذى يكتفى بالبحث عما ينفعنا حاليا من هذا التراث بدلا من محاولة فهمه فهما نقديا على أرضية سياقه التاريخى الاجتماعى ؟!

ونعرّج بإطلالة سريعة على الفكر الأوروبى الحديث . إن العقل الأوروبى الحديث لم يتولد من ذكاء رينيه ديكارت ولم يقم على الأورجانون الجديد لفرانسيس بيكون . وإنما كانت عقلانية ديكارت وتجريبية بيكون تعبيرا وثمرة لتطور اجتماعى — اقتصادى شامل ، وإن تكن فى الوقت نفسه قوة فاعلة دافعة لهذا التطور . كانت عقلانية بورجوازية صاعدة تسعى لتحرير « الأنا » المجتمعية من ظلامية المرحلة الاقطاعية ، والانطلاق بالعمل الانسانى المنتج المبدع للسيطرة على قوانين الطبيعة وتسخيرها لمصلحة الإنسان الجديد . ومع تطور البورجوازية الأوروبية إلى احتكار وامبريالية ، لم تعد هذه العقلانية الأولى عقلانية انتاج ومنفعة وحرية وابداع ، بل أصبحت عقلانية تسلط واستعلاء وتحكم وعدوان وغزو وتمايز عنصرى . أصبحت عقلانية إجرائية تقنية برجماتية ، بل أصبحت تتضمن نقيضها أى أصبحت عقلانية لاعقلانية . ما أريد أن أخوض فى تفاصيل أكثر وأعمق .

أردت أن أقول ببساطة ، إن البنية الاجتماعية وطبيعة توجهها وحقيقة القوى المسيطرة عليها تدخل فى صياغة وتوجيه معالم الفكر والعقلانية السائدة ، بشكل مباشر أو غير مباشر فى كل مرحلة من مراحل التاريخ . إن العقل ليس مجرد أداة إجرائية محايدة بل يحمل بالضرورة دلالة إيديولوجية ، لا فى عمليته الإجرائية نفسها ، بل فى توظيف هذه العملية الإجرائية أى فى البدايات التى يبدأ منها والغايات التى يستهدفها ، بل كذلك فى منهج معالجته وممارسته الإجرائية كذلك انتقالا من المبادىء إلى الغايات . ولهذا فليس صحيحا أن نسوى بين عقلانية اليونان وعقلانية العصر العباسى العربى وعقلانية عصر التنوير وعقلانية العصر الحديث . فلكل مرحلة من هذه المراحل عقلانيتها المرتبطة ببنيتها الاجتماعية وملابساتها التاريخية . فليست عقلانية أرسطو مثلا تتجسد فحسب فى قواعد منطقه الصورى الذى يشكل بغير شك مستوى معينا من مستويات فاعلية العقل الانسانى عامة . وليس المنطق الصورى هو حدود عقل أو عقلانية أرسطو . إنه جانب إجرائى فحسب من هذا العقل . ولكن العقل والعقلانية الأرسطية أكبر من هذا بكثير ، وهو نابع من سياق البنية الاجتماعية التاريخية التى كان يعيشها وموقفه من هذا السياق

وموقعه فيه . ولهذا قد تختلف حدود عقلانيته الموضوعية — إلى حد كبير — عن حدود العقلانية المثالية لأفلاطون أو اللاعقلانية الموضوعية لأفلوطين بعد ذلك . وهكذا فإننا لا نستطيع أن نتبين وأن نتفهم البناء العقلى الأرسطى والمنهج العقلى الأرسطى أو البناء العقلى لغيره من الفلاسفة بمعزل عن سياقه الاجتماعى التاريخى .

ونعود إلى عصرنا الراهن ، ونتأمل هذه العقلانية التى تتسم بها البلاد الغربية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية ، نتأمل هذه العقلانية الإجرائية أو هذه التقنية النفعية البنتامية البرجماتية . حقا ، لقد بلغت هذه البلاد مستوى شامخا من ناحية التطور الانتاجى والاجتماعى والعلمى بفضل الاستعانة وإعمال هذه العقلانية . ولكننا لانستطيع أن نتغافل عما فى بنية هذه العقلانية من لا عقلانية ، فما أكثر ما تستخدم عقلانيتها الإجرائية استخداما بالغ الدقة والمهارة بما يفرض عليها فى كثير من الأحيان إجراءات لا عقلانية ، وبما يفضى إلى أوضاع لا عقلانية ! وما أكثر الأمثلة : التمييز العنصرى داخل مجتمعها نفسه ، استنزاف ثروات الشعوب الصغيرة النامية واجهاض وخنق تطورها ، وإهدار الطاقات المادية والعلمية فى صناعات أسلحة الدمار ، التخلص من الإنتاج الوفير أحيانا حفاظا على ارتفاع سعره ، محاولة تنميط العالم اقتصاديا وسياسيا وفكريا ضمانا لمصالحها الاقتصادية الاستغلالية . وقد يقال إن هذه غايات ، أما العقل والعقلانية فلا صله لها بالغايات إنما هى مجرد وسيلة إجرائية للانتقال من مبادىء مفروضة إلى غايات مبتغاة ؟! وفى تقديرى إن هذه المبادىء والغايات هى نفسها ثمرة طبيعية لسيادة العقلانية الإجرائية ، سيادة التقنية البنتامية البرجماتية نفسها ، كما أن هذه العقلانية الإجرائية هى ثمرة هذه المبادىء والغايات فى الوقت نفسه !

ولعلنا نتابع اليوم فى الفكر العالمى فى أوروبا وأمريكا سيادة ما يسمّى بالنزعة التكنولوجية التى نجدها فى كثير من الدراسات الانثروبولوجية والسيكلوجية والاجتماعية واللغوية والأدبية ، وهى نزعة أفضت — فى كثير من الأحيان — إلى إفقار وتجفيف هذه المجالات الدراسية باسم العلم ، وما أبعدها عن حقيقة العلم ، فليس لها من العلم إلا بعض مظاهره الإجرائية .

ولا شك أنه من الحماقة أن نكون ضد وحدة الحضارة الانسانية فى عصرنا الراهن ، فنحن نعيش حضارة واحدة رغم ما فيها من قوميات مختلفة لها خصوصياتها المتميزة . ومن الحماقة كذلك أن نكون ضد استخدام التكنولوجيا وتطوير هذا الاستخدام إلى أقصى حد . فالتكنولوجيا هى امتداد لأعضاء الانسان وثمرة إبداعه الفكرى والعملى وتطوره الاجتماعى والانتاجى . ولكن هناك فارقاً بين التكنولوجيا والنزعة التكنولوجية . فالنزعة التكنولوجية هى سيادة العقلية الإجرائية التجزيئية العملية على حساب الفكر العلمى ذى العمق التاريخى ، والنظرة الموضوعية الديناميكية الشاملة للأشياء والمجتمع والحياة بل والفكر الإنسانى نفسه . وأكاد أقول إن هذه النزعة التكنولوجية البنتامية ، قد أخذت تسود بالفعل فى واقعنا العربى الراهن . إن استخدام التكنولوجيا ، أرقى أشكال التكنولوجيا ، يتم فى أكثر من بلد عربى وخاصة البلدان النفطية . وهو استخدام عملى نفعى إجرائى خال من الرؤية التخطيطية الاجتماعية الشاملة ، ولا يمسّ بنية مجتمعاتها المتخلفة ولا ثقافاتها الرجعية إلا فى المظاهر الخارجية السطحية . بل

لعله يكرس التخلف والرجعية بتكريس ما وراءها من نظم وسلطات وحكومات . تقوم المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والثقافية .. فيكون التصدّى لها بحلول تكنولوجية إجرائية ، وبعمليات ترقيعية متناثرة هنا وهناك فى الجسم الاجتماعى المريض المتخلف ، دون رؤية شاملة كلية تستهدف التغيير الجذرى الصحى . ووراء ستار النزعة التكنولوجية نتخلى عن أقدس مبادئنا وأهدافنا الوطنية والقومية ويرتفع صوت عربى يدعو إلى امتزاج العبقرية التكنولوجية الاسرائيلية بقوى العمل العربية . إن أعدى أعدائنا يصبحون أصدق أصدقائنا تحت غطاء سلام تكنولوجى ، ورخاء تكنولوجى ، ومساعدات مالية تكنولوجية ، وديون تكنولوجية وتسليح تكنولوجى ومناورات عسكرية مشتركة تكنولوجية . ولكن لا شىء يتغير أو يتطور اللهم إلا أن يتنامى ويتعاظم تخلفنا وتتعمق تبعيتنا تكنولوجيا وتنتعش فئات طفيلية تستخدم التكنولوجيا استخداما عقلانيا إجرائيا صحيحا فى تحقيق أهدافها الربوية الاستغلالية والاستهلاكية !! فما أقل الانتاج ، وما أكثر قوابل الأموال الذين يولّدون الأموال من الأموال التى تتكدس وتتراكم ثم تتحول إلى أجهزة تكنولوجية للاستهلاك والاستمتاع والاستغلال وتعميق التبعية . وتغيب المبادىء وتصبح الغايات لا شىء غير المنفعة الطبقية الضيقة ، وتصبح قيمة الوسائل فيما تحققه من منفعة . وهكذا يصبح شعار « اللى تكسبّه إلعبْ بُه » عنوان فلسفة طفيلية إجرائية سائدة ، المهم عندها الوسيلة العملية المُرْبحة عمليا . ليست هذه صورة ما يجرى فى مصر اليوم فحسب ، بل صورة ما يجرى فى بقية أنحاء الوطن العربى كله .

ولعله بسبب هذا ، وتجنبا لهذه المنهجية النفعية الضيقة حرص د . زكى نجيب محمود ألّا تقتصر دعوته على العقلانية وحدها التى يبشر بها ، فأضاف إليها عمقا ذا خصوصية تراثية هو العمق الروحى والإيمانى الذى يجعل هذه العقلانية الإجرائية — كما يقول — تتميز عن مثيلتها الغربية ، وعن التوظيف النفعى الخالص لها ، الأحادى الجانب . وهكذا راح يقيم دعائم رؤية ثنائية وجد أصولها فى بعض جوانب من تراثنا العربى الاسلامى . على أن الثنائية فى فلسفة د . زكى نجيب محمود تحتاج إلى دراسة مطولة أخرى ، ولهذا اكتفى بالقول بأن هذه الثنائية لا تلغى الطابع الإجرائى النفعى البرجماتى للعقلانية الوضعية ، وإن حاولت أن تتستر على حقيقته ومحدوديته بغطاء روحى تراثى . ألسنا نجد هذا الأمر جهيرا زاعقا فى ممارسات كثير من البلدان العربية النفطية التى تتجاور فيها تجاوراً وظيفيا تبريريا النزعة التكنولوجية الإجرائية مع الدعوات السلفية المتخلفة تكريسا للأوضاع الاجتماعية الرجعية الاستغلالية ولعلاقات التبعية مع الامبريالية العالمية والأمريكية خاصة .

على أن هذه الثنائية لا تعبر من ناحية أخرى عن خصوصيتنا التراثية تعبيرا مطلقا كما يقول د . زكى نجيب محمود بل لعلنا نجد هذه الثنائية فى صميم الممارسات النظرية والعملية لكثير من المفكرين الغربيين الذين يتبنّون الفلسفة الوضعية والوضعية المنطقية عامة والبرجماتية بوجه خاص . إنها إذن وحدة ايديولوجية فى إطار مذهب فلسفى واحد ، وإن تنوعت صور التعبير عنها بتنوع الأوضاع الاجتماعية التاريخية .

حسبى أن أختتم هذا الحديث الذى طال بأننا نحتاج إلى تنمية مفهوم آخر للعقل والعقلانية غير هذا المفهوم الذى يقتصر على الطابع الإجرائى البنتامى النفعى . إن هذا الجانب الإجرائى من العقل والعقلانية جانب ضرورى ولكنه جزئى فى أى عملية عقلية ، ولا يشكل حقيقتها الكلية .

إن المفهوم الكلى الصحيح للعقل والعقلانية هو الذى يتسم بعمق تاريخى ورؤية موضوعية ديناميكية للواقع بكل ما فى الواقع من تشابك وحركة وتناقض وصراع ، وهو الذى يسعى لاكتشاف قوانين هذا الواقع والسيطرة عليها وتوجيهها توجيها جماعيا واعيا منظما لمصلحة الحرية والتقدم ، وهو الذى لا يتحقق لمصلحة أفراد أو لحفنة أفراد ، أو لصفوة ، وإنما لتنمية الوعى الاجتماعى الشعبى ، والمشاركة الديمقراطية الجماهيرية الفعالة فى اتخاذ القرارات المصيرية فى حياة المجتمع . إنه المفهوم الجدلى النضالى للعقل والعقلانية الذى لا يقف عند حدود التأمل ، وإنما يسعى الى التغيير والتجديد ، والذى يستلهم التراث وخبرات الماضى ، استلهاما علميا نقديا ، ويدرك خصوصية الواقع ويراعى حقائق العصر ، ويفجر ينابيع النقد والاجتهاد والابداع الفكرى والثقافى عامة ، ويحرر بلادنا العربية من التخلف والتمزق القومى والتبعية .

وأعود إلى السؤال الذى بدأت به حديثى : كيف أرحب وأقدر وأكبر مقالات د . زكى نجيب محمود حول العقل والعقلانية رغم ما أجد فيها من حدود وقصور عن مطاولة هذا المفهوم العلمى للعقل والعقلانية الذى أراه ؟ لا شك أن الجهد الذى تبذله عقلانية د . زكى نجيب محمود فى التصّدى لطوفان السلفية اللاعقلانية المتزمتة ولاستشراء السطحية والخرافة فى كثير من جوانب حياتنا العربية المعاصرة عامة ، جهد إيجابى مشكور فى هذه الحدود . ولكنه من ناحية أخرى يستبدل بهذه السلفية المتزمتة ثنائية توفيقية لن تخرجنا موضوعيا من تخلفنا وتبعيتنا بل لعلها تمثل الإيديولوجية الذكية للأوضاع السائدة المتسلطة الرسمية فى أغلب بلادنا العربية . ولهذا ، فما أحوجنا إلى مفهوم آخر للعقل والعقلانية أشد عمقا وفاعلية و [illegible] لنتسلح به من أجل تغيير واقعنا العربى وتجديده .

والحق أننى لست أشك لحظة فى وطنية د . زكى نجيب محمود وفى أمانته العقلية وفى تطلعه إلى تحرر بلادنا العربية وتقدمها . ولكن الطريق الذى يراه لتحقيق ذلك لن يوصلنا إلى تحرر أو تقدم . إنه يتصوّر ــ صادقا ــ بأن التسلح بالمنهج العقلى الوضعى الإجرائى النفعى ، وهو منهج الأنظمة الغربية الرأسمالية هو السبيل لتقليل الفجوة الحضارية بيننا وبين هذه الأنظمة ، بل اللحاق بهم وخاصة إذا أضفنا إلى هذا المنهج خصوصيتنا التراثية الايمانية . وهذا غير صحيح . ذلك أن تسلحنا بهذا المنهج واقتصارنا عليه يعنى أن نسير فى طريق التشبه والتمثل بهذه الأنظمة من حيث هياكلها السياسية ومشروعاتها فى التنمية الاقتصادية ، وفلسفتها الاجتماعية والفكرية عامة ، أى أن تكون هذه الأنظمة التى يراها د . زكى نجيب محمود المعبرة عن حضارة العصر معيارا وقدوة لنا . ولن يفضى بنا هذا الطريق إلا إلى المزيد من التخلف والتبعية . فليس هناك اليوم سبيل إلى مشروع مستقل للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى ارتباط بهذه الأنظمة الرأسمالية التى لم تعد مجرد أنظمة رأسمالية بل أصبحت نظاما عالميا للاستغلال والنهب والعدوان تقف على رأسه الولايات المتحدة الأمريكية . ولهذا لا سبيل إلى

استقلال أو تقدم بغير القطيعة مع هذه الأنظمة سواء فى نهج تنميتها الرأسمالية وفى نهج عقلانيتها التكنولوجية البنتامية البرجماتية وايديولوجيتها الرأسمالية عامة . لست أعنى بالقطيعة قطع العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية والثقافية ، وإنما أقصد العمل على الخروج من التبعية الهيكلية للتقسيم الدولى الرأسمالى للعمل ، والتسلح بمنهج علمى موضوعى ذى عمق تاريخى ورؤية كلية لواقعنا المصرى والعربى الخاص ولقوانين وصراعات عصرنا ، لوضع مشروع للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المستقلة ، يتحقق بالمشاركة الديمقراطية الفعالة للجماهير وخاصة بقواها العاملة والمنتجة والمبدعة .

وليس هنا مجال للحديث عن تفاصيل هذا المشروع النضالى المستقبلى ، وإنما حسبى أن أقول فى النهاية بأنه لا سبيل إلى الخروج من تخلفنا وتبعيتنا ، وإلى المشاركة الفعالة فى تنمية وتطوير حضارتنا الانسانية الراهنة بغير هذه القطيعة مع المشروع الرأسمالى بكل أبعاده السياسية والاقتصادية والفكرية ، وبناء مشروع عقلانى علمى وطنى ديمقراطى ذى توجه اشتراكى عربى شامل .

وبعد ....

عذرا إن جاءت مشاركتى فى الاحتفال بالدكتور زكى نجيب محمود نقدا لفلسفته . على أنى أرى أن هذا هو معنى عميق من معانى احتفالنا به . فما أروع أن تكون الاحتفالات فى بلادنا لا مهرجانات يتبادل فيها الشعراء منصات المديح بل تكون حواراً موضوعيا يتعمق به وعينا بذواتنا ووعينا بحقائق واقعنا وحقائق عصرنا .

تحية مجددة وتقديرا مجددا لهذا المفكر والإنسان الذى نلتقى ونتحاور ونتنقد على شرف الاحتفال به الدكتور زكى نجيب محمود ، وتحية لدمياط ولمصر ، وللأمة العربية التى أنجبته .

الفهـرس

الصفحة

كتب أخرى للمؤلف

فى الثقافة المصرية	بالاشتراك مع د . عبد العظيم أنيس — ١٩٥٥ بيروت
معـارك فكريـة	طبعة أولى — دار الهلال
	طبعة ثانية — دار الهلال
تأملات فى عالم نجيب محفوظ	المؤسسة العامة للطباعة والنشر ، القاهرة
الثقافة والثورة	دار الآداب — بيروت
هربرت ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود	دار الآداب
فلسفة المصادفة	دار المعارف
الإنسان موقف	المؤسسة العربية للدراسات والنشر — بيروت
الرحلة الى الآخرين	دار روزاليوسف
الوجه والقناع فى المسرح العربى المعاصر	دار الآداب — بيروت
توفيق الحكيم .. مفكرا وفنانا	طبعة ثانية — دار شهدى — القاهرة
البحث عن أوروبا	المؤسسة العربية للدراسات والنشر — بيروت
ثلاثية الرفض والهزيمة	
دراسة نقدية لروايات ثلاث لصنع الله ابراهيم	دار المستقبل العربى
أغنية الانسان (ديوان شعر)	دار التحرير — القاهرة
قراءة لجدران زنزانة (ديوان شعر)	وزارة الثقافة العراقية


دار الثقافة الجديدة

● تصدر قريبا ●

ـ مساحة من الضوء .. مساحة من الظلال أعمال فى النقد المسرحى (٦٧ ـ ١٩٧٧)	فاروق عبد القادر
ـ الشرط نور (شعـر)	فؤاد حداد
ـ صنع السياسات العامة فى مصر	د . أمانى قنديل
ـ ابن سينا	للمستعرب السوفيتيى / أرتور سعديىف ترجمة د . توفيق سلوم

دار المأمون للطباعة والنشر
ت : ٨٥٦٨٢٠

رقم الإيداع ٥٠١٠ / ٨٦
الترقيم الدولى ٥ ـ ٠٥٣ ـ ٤٤٢ ـ ٩٧٧